

فصليــة مـحـكَّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
A Quarterly Peer-reviewed Journal Published by the ACRPS

العدد 19 – المجلد الخامس – شتاء 2017
Issue 19 - Volume 5 - Winter 2017

الإنسان مـدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له مـن الاجتماع
الذي هوَ المـدنيَّةُ في اصـطلاحهـم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون

حَقِيقَةُ التَّارِيخ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاعِ الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَم، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّس وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ والْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِه. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَمِ بِهِمْ، فلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيف. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذِ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات

مقدّمة

معدّ المحور: المولدي الأحمر*

في هذه الطبعة، يسرّ مجلة **عمران** أن تنشر القسم الثاني من العدد المميز الذي خصصته لـ «راهن القبيلة في العالم العربي، أسئلة الإرث المعرفي والتصورات والاستخدامات»، وكانت قد نشرت جزأه الأول في عددها رقم 15 من أعداد السنة الماضية.

في العدد 15، ناقش باحثون مختلفو المشارب الفكرية، من العالم العربي ومن خارجه، القيمة الإدراكية ـ إن صح التعبيرـ لمفهوم القبيلة، ولشروط وكيفية استخدامه في تفسير و/أو فهم التحولات الاجتماعية الضخمة الجارية في هذه المنطقة منذ أكثر من نصف قرن.

في هذا العدد، واستكمالًا للأبحاث التي نُشرت في العدد 15، تنشر **عمران** بحثًا لكلٍّ من محمد كريم حمزة وصلاح الدين أركيبي، حيث يتناول الأول العلاقة الجدلية التاريخية التي نشأت وترسخت بين الدولة العراقية الحديثة وشيوخ القبائل، عبر ما سمّاه «التخادم المتبادل»، بينما يدرس الثاني فئة «لْمعلمين» (الحرفيين) داخل مجتمع قبلي. وفي كلتا الحالتين، تظهر تعقيدات «الواقع القبلي» الذي درسه الباحثان، وتشعُّب العلاقات الاجتماعية التي يتكون منها وتحوّلها في اتجاهات شتى، بما يدعو إلى التساؤل عن المحددات الإبستيمولوجية (الاجتماعية والأخلاقية) التي تدعو الباحث إلى «انتقاء» روابط اجتماعية دون

---

* أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في معهد الدوحة للدراسات العليا.

أخرى في دراسة هذا «الواقع»، وإنتاج معنى معرفي سياقي محدد بشأنه. وهذه، كما هو معلوم، قضية معرفية غاية في التعقيد طرحها فيبر منذ بداية القرن الماضي.

ولكن الأهم في هذا العدد هو أننا نلج بموضوع القبيلة فضاءات منهجية ومعرفية، يمكن أن نقول إنها ما زالت غير مطروقة بشكل منظم، ولكنها مولِّدة لأسئلة وتوجهات نظرية، في بعضها من الجدة والجدية ما يمكن أن تكون لهما نتائج نوعية، تتجاوز موضوع القبيلة في حد ذاته، كي تؤسس لتوجهات فكرية تتقاطع بشكل وظيفي واعد مع مشروع خفت بريقه لفترة، بعد فورة السنوات الأولى للاستقلال، وهو استعادة القدرة على «التفكير من الداخل».

يطرح ديل أيكلمان في بحثه المعنون «الانتماء القبلي في وقتنا الراهن: التداعيات والتحولات»، متمسكًا في ذلك بالوفاء لنظرته الشاملة التي أسس لها في دراسته لمدينة أبو الجعد المغربية، مسألة الانتماء القبلي على نطاق شاسع، تتسع فيه وحدة المشاهدة إلى مجتمعات، بل إلى مناطق جغرافية بأكملها، وموضحًا «أن الهوية القبلية، شأنها شأن الأسس الأخرى للهوية الاجتماعية، بما في ذلك علاقات القرابة والمواطنة والهوية الوطنية، هي نتاج للعقل البشري (وأحيانًا للإثنوغرافيين والسياسيين أيضًا)؛ وهي بذلك «لا وجود لها كموضوعات يمكن لعلماء الأنثروبولوجيا فصلها عن السياقات الاجتماعية والثقافية من أجل توثيقها وتصنيفها داخل خانات».

أما عبد الله حمودي، فيسلك في تطرقه إلى مفهوم القبيلة وتطبيقاته على مجتمعات المغرب والمشرق العربيين، مسلكًا مختلفًا، وإن تقاطع مع أيكلمان في بعض النقاط. ويقول حمودي في ذلك أنه يحاول «شق طريق نحو بناء خطاب أنثروبولوجي، ذي معنى دقيق ومستقل في آن واحد». أما الجديد عنده، فهو أنه ينطلق في مقاربته للموضوع من العلاقة الجدلية المعروفة بين «الداخلي» و«الخارجي»، ليواجه خطاب الأنثروبولوجيا الكولونيالية وما بعدها بخطاب المعرفة العربية ـ الأمازيغية عبر تصنيفاتها الخاصة. ومن ثم يخلص إلى أن الانغراس في «المعرفة الداخلية» يؤدي إلى إضاءة الظاهرة القبلية بطريقة أكثر فعالية، وأن هذه المعرفة تتضمن «معرفة خارجية» ذات أفق كوني. وما مفهوم العصبية سوى مثال نموذجي يُبرز حيوية هذه المقاربة ووظيفيتها التي يمكن تطبيقاتها أن تفتح آفاقًا معرفية تتجاوز موضوع القبيلة كثيرًا.

In this issue, we have strived to introduce new methodological and cognitive spaces into the subject of tribalism, which have not been dealt with, in a systematic way before. We hope to generate questions and theoretical avenues of a novelty and rigor, so as to produce results that go further than the question of the tribe per se, and to open intellectual directions that intersect with the wider aim of reviving the capacity for «thinking from the inside».

In his research paper «Tribal affiliation in the Present Time: Ramifications and Transformations» Dale Eickelman poses the question of tribal affiliation within a broad scope encompassing not just communities but also whole geographic regions, clarifying that «tribal identity, just like other foundations for communal identity, including relations of kinship, citizenship, and national identity, is the product of the human mind (and sometimes of ethnographers and politicians too)» and so «has no existence as subjects that anthropologists can isolate from social and cultural contexts to document and classify.»

Abdallah Hamoudi, in his treatment of the concept of the tribe and its applications to communities in the Arab east and west, takes a different track that intersects with that of Eickelman at some points. He explains that he is trying to «construct a new anthropological discourse». The novelty about his approach is that it begins with the dialectical relationship between the «internal» and the «external», to confront the discourse of colonial and post-colonial anthropology with Arab-Amazigh discourse using its own categories. He concludes that the immersion in «internal knowledge», illuminates the tribal phenomenon in a more effective way, and includes an «external knowledge» open to universal horizons. The concept of *Assabiya* (group solidarity) for example, is a prototype of this approach that highlights its vitality and capacity to open cognitive horizons that far transcend the subject of the tribe.

Introduction

Guest Editor: Mouldi Lahmar*

In this edition of *Omran* we are delighted to publish the second part of the series devoted to «Contemporary Tribalism in the Arab World: Questions of Intellectual Heritage, Perceptions, and Uses» following the first part published in *Omran* 15 Winter 2016.

In this edition we are featuring papers by Mohammed Karim Hamza and Salah Eddine Rguibi. The former considers the historical dialectical relationship that emerged between the modern Iraqi state and the tribal sheikhs by means of what the author terms «mutual service», while the latter studies the *Lamalmin* (craftsmen) within Moroccan tribal society. Both articles reveal the complex nature of the «tribal reality» and the ramifications of the social relations forming it, and their transformation into various directions. This complexity raises an interrogation on the epistemological (social and moral) determinants that invite the researcher to «select» certain social bonds as opposed to others when studying tribalism, and producing a specific contextual meaning for it. A cognitive issue that was raised by Weber at the beginning of the last century.

* Professor of Sociology and Anthropology at the Doha Institute for Graduate Studies.



المحور:
راهن القبيلة في الوطن العربي (2)



من أعمال الفنان العراقي إسماعيل الشيخلي ـ 1966
Painting by Iraqi artist Ismail Al-Shaikhly - 1966

Abdallah Hammoudi**

عبد الله حمودي*

الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية

خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل***

Emic and Etic in Re-theorizing «Tribe»

A Step toward an Arab Anthropological Discourse****

ملخص: أحاول في هذه الورقة شق طريق نحو بناء خطاب أنثروبولوجي ذي معنى دقيق ومستقل في آن واحد، وملائم لدراسة القبيلة والقبلية في المغرب والمشرق العربيين. أنطلق في هذا البحث من العلاقة الجدلية بين «الداخلي» و«الخارجي» معرفيًا، لأتناول من خلالها مفهوم القبيلة وتطبيقاته على مجتمعات منطقتنا. وباختصار شديد، سأعرض أهم أفكار الحقبة الكولونيالية وما بعدها بغاية الذهاب بها إلى أقصى مداها، حيث تتكشف حدودها الإبستيمولوجية. وبعد كشف أزمتها، سأخضع خطابها لعملية مواجهة بينها وبين المعرفة الأمازيغية-العربية حول ظاهرة القبيلة. وسنلاحَظ عندها أن هذه المعرفة تضيء الظاهرة المدروسة بطريقة أكثر فعالية، اعتمادًا على جهد مفاهيمي ينغرس في «المعرفة الداخلية» ليصل إلى «المعرفة الخارجية». سنطبق هذا التمشي على مثال مفهوم العصبية، انطلاقًا من اللغة العربية، ليجري الانتقال به، من طريق المقارنة، من الحالات المختلفة إلى مستوى التعميم، ومن ثم إلى مستوى الابتكار المفاهيمي.

الكلمات المفتاحية: القبيلة، الداخلي والخارجي، العصبية، أنثروبولوجيا

Abstract: The aim of this article is twofold. The first is to reconsider a phenomenon that has been neglected or marginalized by nationalist thought and the postcolonial critique in anthropology: tribe and tribalism in the Maghreb-Machreq region .The second is an experiment in how to produce a new discourse in anthropology which results from a confrontation between the epistemic tradition of that discipline on the one hand, and the epistemic tradition of that region on the other hand. This is one response – admittedly limited and tentative - to a lament frequently formulated by writers from the region: «how come we are powerless at developing knowledge from our own tradition»?

Keywords: Tribe, Emic / Etic, *Asabyya*, Anthropology

* أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية.

** Professor of Anthropology at Princeton University, USA.

*** نقله إلى العربية من أصل فرنسي المولدي الأحمر، وراجعه ع. حمودي.

*** Translated from French into Arabic by Mouldi Lahmar, revised by Abdallah Hammoudi.

يهدف هذا البحث إلى وضع لبنة تكميلية لمحاولة أولية قمت بها في سبيل إعادة صوغ الأنثروبولوجيا[1]. وهي تندرج ضمن مشروع كان له حضور دائم في ذهني، لكنّي فضّلت القيام بالتجربة الميدانية قبل الخوض في مصاعبه. يتعلق الأمر بمجهود يرمي إلى تأسيس خطاب أنثروبولوجي نابع من التراث المعرفي لمنطقتَي المغرب والمشرق. وكنت أشرت في المناسبة نفسها إلى الانتقادات الشديدة والمتواترة التي طاولت الموروث الكولونيالي، وإلى الأصوات التي نادت بإتيان البديل أو بالتخلي تمامًا عن الأنثروبولوجيا[2].

ولكن البديل هو وضع الأسس لخطاب متميز لم يتحقق بعد. وبحسب علمي، لم تتعد آخر المحاولات استبدال خطاب غربي قديم بخطاب غربي متجدد[3].

سوف تظهر هذه النقطة بجلاء بعد توضيح الموقف، من خلال التحليلات التي أقدّمها في صورة بحثي هذا، لكنني أرى من الضروري في المقدمة تناول الأسئلة العريضة، وكذلك المنهج الذي سأتّبعه.

قررت أن أسلك طريق الرجوع إلى ظاهرة ومفهوم كانا يحتلان الصدارة في الأنثروبولوجيا لزمن طويل، سواء تعلق الأمر بمنطقتنا أو بمناطق أخرى من المعمورة: أعني ظاهرة القبيلة والقبلية. وقد ارتأيت العودة إليهما من خلال ثنائية تلائم الهدف المنشود، وهي ثنائية «الداخلي والخارجي» (المعروفة في الأدبيات بثنائية emic/..etic).

فالمشروع إذًا يتوخى وضع لبنات في التأسيس لخطاب أنثروبولوجي مستخرَج من إرث منطقتنا. ولئن انحصر المشروع هنا في الأنثروبولوجيا، فإني أشعر بإمكان تمديد العملية نفسها إلى ميدان العلوم الاجتماعية برمّته، وأن يتعدى المشرق والمغرب إلى مناطق أخرى. ومع هذا، فإني حددت لهذا البحث حقلًا ضيقًا جدًا، وذلك عن قصد، لأنني أردت له أن يكون بالأساس ميدانًا اختباريًا.

من أجل ذلك، يعيد هذا العمل فتح النقاش من جديد في موضوع القبيلة الذي همَّشه الفكر القومي من جهة، والتيار النقدي في الأنثروبولوجيا من جهة أخرى؛ فالأول اعتبر أن القبيلة تمثّل عقبة في طريق بناء الدولة الوطنية الحديثة، بينما صنَّفها الثاني في خانة الظواهر المتجاوزة، وحاول تعرية الأصل الكولونيالي في التنظير لها. في هذه الورقة، لا أروم مناقشة تلك الأفكار مجددًا، ولكن أحاول طرح مشروع، هدفُه الرجوع إلى الظاهرة نفسها قصد استخراج مفاهيم بديلة من تحليل المعرفة الأنثروبولوجية، ومقابلتها بالرصيد العربي في هذا الموضوع. والمقابلة التي سأقوم بها سوف يكون أساسها التحليلي ثنائية المعرفة الداخلية والخارجية، وهي الثنائية التي أتت في العنوان في صيغة «الداخل والخارج» (etic/emic). بقي لي أن أزيد ملاحظة إضافية لتوضيح الموقف؛ إنني إذ أحصر اهتمامي في منطقتي المغرب والمشرق، لا أدّعي أن الظاهرة القبلية مهيمنة هناك، كما أني لا أسعى إلى تقديمها أداةً تفسيرية تخترق التاريخ.

---

(1) عبد الله حمودي، **في إعادة صياغة الأنثروبولوجيا** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010).

(2) المرجع نفسه، ص 18ـ20.

(3) انظر: نذير معروف، فوزي عادل وخديجة عادل (إشراف)، **أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟** (وهران: مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، 2002)، ص 47ـ63. أخذ المؤلفون عن بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين أفكارهم في نقد الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، منها أن الأنثروبولوجيا لم تعد اليوم تتخصص في ما هو «بدائي»، وأنها أصبحت تدرس كل المجتمعات المعاصرة على حد سواء، وأن ظاهرة الهجرات والعولمة تطرح مشكل الهوية والاختلاف في كل مكان. وهذا أيضًا برنامج فرنسي غربي يُستورد باسم التأسيس لخطاب عربي متميز في الأنثروبولوجيا.

يتمثّل المجهود في العودة إلى ظاهرة تتحول باستمرار ـ خلافًا لبعض الأفكار الراسخة حولهاـ مع المحافظة على بعض من عناصرها المثيرة. ويتعلق الأمر بنوع من المجموعات البشرية ـ السياسية، تُعرف عمومًا باسم «قبيلة»، وتعمل النظم السلطوية المحلية، كما القوى الأجنبية، على استغلالها في تنفيذ أهدافها كما هي الحال في العراق مثلًا. وبالفعل، توجد حاليًا في منطقتنا قبائل تعيش إما في صراع مع الدول الوطنية ما بعد الكولونيالية، وإما في علاقة تعايش معها. بل أكثر من ذلك، إنها تؤثّر في دينامياتها الاجتماعية والسياسية.

يتجلى هذا الأمر في موريتانيا وعراق ما بعد حزب البعث والجزائر وسورية، من دون أن ننسى الحالة الليبية التي لا لَبس فيها. ويمكن أن نشير هنا إلى أن الرابط القبلي لا يُظهر فقط قدرته على التأقلم مع الظروف المختلفة المستجدة على المستوى الوطني أو القومي، بل إنه يدخل أيضًا في ما هو إثني، وفي بناء الشبكات ما فوق الوطنية ضمن الحركات الناتجة من العولمة. هذا يعني أن إذا كان الخطاب الأنثروبولوجي الكلاسيكي قد أفاض في الاهتمام بالظاهرة القبلية، فإنه لا يمكن اختزال هذه الأخيرة في قوة السلطة الخطابية كما يرى طلال أسد[4]، أو في تأثير ذلك الخطاب بفعل علاقته بالذكورية[5].

بطبيعة الحال، لا يخلط هؤلاء المحللون بين الخطاب والواقع، وتفكيرهم النقدي كله موجّه بالأساس ضد النظرية الانقسامية. وبما أن هذه الأخيرة كانت قد هيمنت على البحث في الظاهرة القبلية بصفة تعسفية، فإن توجيه الانتقادات إليها كان وجيهًا، لكن تفكيكهم للمسألة انتهى بإقصاء الظاهرة من ميدان البحث بطريقة لا تقل تعسفًا في نظري. غير أن تهميش الظاهرة القبلية خلال العقود الماضية، وهذا أمر ملموس في الأبحاث الأميركية مثلًا، لا يجري بالحدة عينها في أماكن أخرى من العالم؛ ذلك أن الباحثين، أصيلي المشرق والمغرب، أولئك الذين يتعاملون مع الظاهرة ورهاناتها السياسية بوتيرة مرتفعة نسبيًا، قد بدأوا منذ عشرين سنة في تفحصها من جديد بشكل فعلي، سواء بمفردهم أو بالتعاون مع باحثين فرنسيين بالأساس[6].

(4) David Scott, «The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad,» in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.), *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*, Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006), pp. 250-251.

(5) Lila Abu-Lughod, «Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World,» in: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Inc., 1989), pp. 280-284 and 287.

(6) المختار الهراس، **القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب** (الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، 1988)؛ رحمة بورقية، **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب** (بيروت: دار الطليعة، 1991)؛ Hosham Dawod: «Tribus et pouvoirs en Irak: De Saddam Hussein au général Petraeus,» dans: Hosham Dawod (dir.), *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes*, quaero (Paris: Demopolis; Fondation maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013), pp. 215-239, et *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, sociétales (Paris: A. Colin, 2014); Yazid Ben Hounet, «Gérer la tribu?: Le Traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989),» *Cahiers d'études africaines*, vol. 48, no. 191 (2008), pp. 487-512; Pierre Bonte [et al.], *La Quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1991); Dawn Chatty (ed.), *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*, Handbook of Oriental studies. Section one, Near and Middle East; 81 (Netherlands; Boston: Brill, 2006); Abdellah Hammoudi [et al.]: *Projet de développement des parcours de l'Oriental, phase I* (Rabat: MARA; IAV, 1990), et *Projet de développement des parcours de l'Oriental: Etude sur le changement et l'innovation, phase II* (Rabat: MARA; IAV, 1992); Myriam Benraad, «Une lecture de la sòahòwĀ ou les mille et un visages du tribalisme irakien,» *Etudes rurales*, no. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), pp. 95-106; Mohamed Mahdi, «La Tribu au secours du développement pastoral,» *Etudes rurales*, no. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), pp. 133-148, et Pascal Mulet, «Exploiter les territoires, maîtriser l'espace: Economies de montagne dans le Haut-Atlas marocain,» thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, Ecole doctorale de l'Ecole des hautes études en sciences, Ecole normale supérieure, Paris, 2015.

في ما يتعلق بأهمية الظاهرة وقدرتها على التحول، قدمت تلك الأبحاث إضاءات ضرورية في هذا المجال[7]. بيد أن فهم طبيعة الرابط القبلي يحتاج إلى المضي مسافة أبعد في إعادة التنظير للمسألة، وهو مشروع يطرح بشكل فوري سؤال المقاربة المناسبة. وتبعًا لذلك، يمكن تلخيص الجواب عن هذا السؤال كالتالي: عوض اعتبار القبيلة كيانًا له شكل ومضمون ثابتان، سأحاول تحليلها على أساس أنها تمثّل كيانًا يتشكل بحسب نمط علائقي متميز ذي مضامين متغيرة. وهكذا، ربما يصبح بإمكاننا تفادي جوهرانية المناهج الكلاسيكية التي تجعل من القبيلة مجتمعًا معزولًا عن التشكيلات الاجتماعية التاريخية الكبرى. وبشكل أدق، تهدف خطتنا إلى الكشف، من داخل الرابط القبلي، عما يدفع بديناميات القبيلة كمجوعة بشرية. وإذ نسجل تقدمًا في رصد التعايش بين القبائل والدول، ورصد التحول في البِنى القبلية، فإن طاقة الدفع التي تأتي من طبيعة الرابط القبلي في حد ذاته لم تحظ بقدرٍ كافٍ من الاستكشاف. أخيرًا، ينبغي أن أشير إلى أني لا أقلل من تأثير الديناميات الشاملة، الوطنية والعالمية؛ فالتحليل يرمي تحديدًا إلى الكشف عن قدرات الظاهرة القبلية على التغير، وعن مرونتها في التأقلم مع الظروف.

يتطلب هذا البرنامج عودة إلى التقليد الأنثروبولوجي الذي تناول الموضوع في منطقتنا. لذلك، سأخصص قسمًا كبيرًا من الورقة لعرض حالات معدودة، معترفًا في الوقت ذاته بالاعتباطية النسبية في اختيار هذه الحالات، وأملي هو أن تغطي الفوائد المنهجية التي سنجنيها من هذا المنحى سلبيات اختيار تلك النماذج. وعلى كل حال، يبدو أن عرض عدد أكبر من الحالات ربما لا يفيد أكثر من تكرار الجوانب الأساس في التشكيلات القبلية. أشير إلى أنني أرجع إلى الصورة التي كوّنتها الأدبيات الأنثروبولوجية عن القبيلة إلى حدود الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، وليس غرضي هنا تقديم تشخيص مستفيض للتحولات التي عرفتها، أو التنظير لها. لذلك، أكتفي بذكر التحولات في بعض الحالات فقط، وأحيل القارئ إلى الدراسات التي اهتمت بهذا الجانب. وعليه، فسأعرض الحالات أولًا، وأما القضايا النظرية والمنهجية، فستظهر في إطار إشكالية أشمل يتناولها الجزء الثاني من هذه الورقة.

في هذه المرحلة من التحليل، يظهر مبكرًا بعض أوجه الرابط القبلي، وتحديدًا بعض الأوجه التي يجرى عادة تسجيلها من طرف المؤلفين، لكنهم إما يتناسونها وإما يقصرون في تحليلها. ويتعلق الأمر خاصة بمدونة الأسماء والتصنيفات التي يعتمدها الناس أنفسهم في ضبط الوحدات المورفولوجية التي يقصدونها عند الكلام على القبيلة؛ ففي مقابل عدم دقة هذه التسميات والتصنيفات، يستدعي الأنثروبولوجي المفاهيم المعتمدة في اختصاصه، ويمتنع عن التقدم شوطًا أبعد في فهم معرفة مخبريه أولًا. وأكتفي هنا بتقديم ملاحظتين تخصان سلاسل النسب.

الملاحظة الأولى تتمثّل في أن المخبرين الذين يلجأ إليهم الأنثروبولوجيون للتعرف إلى المجتمع موضوع البحث يقدمون إلى هؤلاء «شجرة» أنساب تربط بين أعضاء المجموعة، وتقوم أساسًا على

(7) Hosham Dawod: «Étatiser les tribus et tribaliser l'État,» *Esprit,* no. 272 (Février 2001), pp. 21–41, et *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, sociétales (Paris: A. Colin, 2004).

القرابة. الملاحظة الثانية هي أن المخبر غالبًا ما يجيب الأنثروبولوجي، كلما استفسره حول معلومات تفتقد الوضوح، بأن شجرة الأنساب التي يعرضها عليه شفويًا هي من وضع الأجداد، أو أن تلك هي «العادة». وهذا جواب يعرفه كل من أجرى أبحاثًا ميدانية في هذا المجال، بمن فيهم كاتب هذا المقال. إن ما سأقوم به في ما تبقى من هذه الورقة هو البرهنة على أن هذا الجواب يمكن أن يحيل إلى شيء آخر غير اللامعرفة؛ وربما لا يحيل بالضرورة إلى رفض الإجابة عن السؤال. أضف إلى ذلك أن موقفَيْ الباحث والمخبر يتشكلان بالتفاعل بينهما في ظل افتراضات متنوعة: مثلًا، أن يفترض المخبر أن الباحثين الذين يتعامل معهم يعرفون أن جوانب من تلك الظواهر التي يبحثون فيها توجد مسجَّلة كتابيًا عند الطبقة المتعلمة من المجتمع نفسه، كما هي الحال في منطقتنا.

سأعود في الجزء الثالث من هذا البحث إلى تفحص الرابط القبلي، وستكون هذه العودة - وهذا أمر حيوي - بالقطيعة مع قاعدة كانت سائدة، وما زالت سائدة إلى حد ما، عند الأنثروبولوجيين، ألا وهي فصل المعرفة الشفوية عن المعرفة المكتوبة. والقطيعة التي أتبناها من الآن فصاعدًا تملي عليَّ أن أتعامل مع الشفوي والكتابي على أساس أنهما وجهان لتراث واحد، وهذا يفرض مقابلة المعرفة الأنثروبولوجية بالمعرفة التي أنتجها العرب والأمازيغ[8] أنفسهم، والتعامل مع مفاهيمهم على قدم المساواة مع مفاهيم الأنثروبولوجيين المعاصرين.

إن الأنثروبولوجيين لا يعتمدون المنهج الذي أشرت إليه في التعامل مع تراث المنطقة، وبهذا يغلقون على أنفسهم الأبواب التي يمكن أن تفتحها تلك الطريق، حتى لو ولجوه، وإن جزئيًا، كما يظهر في بعض المحاولات، مثل محاولة كويزونيي؛ فالمقاربة التي نقترحها تقوم على مواجهة المعرفة التي أنتجتها منطقتنا بالمعرفة التي أنتجها الأنثروبولوجيون، وهي مقاربة تتلاقى مع التمييز الكلاسيكي بين «الداخلي» و«الخارجي»؛ تلك الثنائية التي تحيل في هذا السياق إلى نوعين من المعرفة: المعرفة «الحميمية» والمعرفة «الموضوعية».

هذا القرار المنهجي يقتضي الذهاب والإياب بين تقليدين. ويقتضي فتح النقاش حول ضرورة أن تُؤسِس الأنثروبولوجيا مفاهيمها بناء على تلك التي أنتجتها المجتمعات المدروسة نفسها[9]. إن الحقل الذي يمكن هذه المقاربة أن تفتحه شاسع جدًا، ويمكنه أن يتوسع ليشمل مناطق أخرى من العالم. لكن اهتمام البحث الذي أقدّمه ينحصر في منطقتَي المشرق والمغرب، كما أشرت، وينحصر، كتجربة، في تعبئة جوانب محدودة من المعارف التي تراكمت في مجتمعاتنا بشأن الظاهرة القبلية، سواء كانت معرفة عملية متداولة في الحياة اليومية، أو كانت معرفة مصنَّفة في خانة العلم. ولتوضيح الفكرة، سوف أكتفي بإعادة تحليل مفهوم مركزي هو مفهوم «العصبية» الذي يرجع الفضل في وضعه، كما هو معروف، إلى ابن خلدون؛ فكثير من الأنثروبولوجيين يكررون ذكره من دون المراجعة النقدية للمكانة

(8) وهي معرفة أخذها الأنثروبولوجيون شفويًا عن مخبرين أمازيغ وعرب، ومن معرفة مدونة باللغة العربية.

(9) معروف أن التقليد الأنثروبولوجي كان يبدأ بتشخيص تصورات المجتمعات بناء على البحث الميداني، أو أخيرًا بتسجيل خطابات النساء والرجال الذين قابلهم الأنثروبولوجي في الميدان، أو استقى خطاباتهم من وسائل الاتصال المتعددة. لكن غالبًا ما لا تُعتبر تلك التصورات بمثابة مفاهيم أنثروبولوجية، فأحيانا يسميها الأنثروبولوجيون رموزًا، كما فعل غيرتز، أو خطابات كما فعل آخرون، ولكنهم لم يعتبروها مفاهيم أنثروبولوجية.

الإبستيمولوجية الهامشية التي يحشرون فيها العلم العربي الذي أنتج ذلك المفهوم. لكني، وفي ختام هذه المقدمة، أزيد شيئًا مهمًّا لتوضيح الفكرة؛ ذلك أني أرجع إلى الموروث العلمي والثقافي لمنطقتنا مقرونًا بالرجوع إلى الإرث الأنثروبولوجي، قصد الوصول إلى هدفين مقرونين أيضًا: الأول هو تحديد طبيعة الرابط القبلي؛ أما الثاني، فهو هدف أشمل وحيوي، باعتبار خطورته المنهجية، ويكمن في شق طريق نحو خطاب أنثروبولوجي متميز من الخطابات السائدة في الجامعات الأوروبية والأميركية[10]. وقد حرصت على وضع لبنة نظرية في هذا الشأن من خلال الرجوع إلى ظاهرة كانت مركزية تاريخيًا، وما زالت لها أهميتها اليوم في حياة شعوب المنطقة. وبحسب رأيي، فإن هذا المسلك ربما يتفادى العموميات التي لا تأتي بجديد، وقد يتفادى في الآن نفسه أنواعًا من النقد المعروف والذي غالبًا ما يدور في حلقات مفرغة.

القبيلة في التقليد الأنثروبولوجي

يظل التقليد الأنثروبولوجي، كما نعرفه اليوم، تقليدًا أوروبيًا ـ أميركيًا بالأساس. لكن من السهل أن نجد مؤلفين ينتمون إلى تقاليد فكرية أخرى، قاموا هم أيضًا بدراسة قضايا مماثلة، وتوصلوا من جانبهم إلى نتائج ذات أهمية بالغة. وفي ما يهم منطقتنا، يمكن أن نشير إلى البيروني (القرن الحادي عشر) وابن خلدون (القرن الرابع عشر) اللذين لا تعطيهما الأنثروبولوجيا المعاصرة سوى مكانة هامشية. وفي الواقع، هذه هي أيضًا حال مؤلفين آخرين في مجالات معرفية أخرى، مثل الجغرافيين العرب الذين درسهم أندري ميكال. ومهما يكن، فإن موضوع تلك المعارف عريض ومتشعب يتعدى الأمثلة التي ذكرت، والتي أردتها إشارة فقط قبل عرض الحالات المأخوذة من التقليد الأنثروبولوجي المعاصر، وبعد التمهيد لها بملاحظات تخص الكيفية التي تمت بها عملية البناء الأنثروبولوجي لتلك الحالات.

ملاحظات في المنهج

كل محاولة لدراسة ظاهرة القبيلة في المغرب والمشرق تلقى صعوبات قليلًا ما يعالجها الأخصائيون. هناك أولًا تلك الطريقة التي يسلكها الباحثون للحصول على المعلومات، وهي الطلب من المخبرين وصف الوقائع، وهذا يعني أنهم - باستثناء حالات نادرة - يتعاملون مع معرفة شفوية. وما يلفت الانتباه ثانيًا هو أنهم يصلون إلى الميدان بمفهوم جاهز للقبيلة، له جذور يونانية - رومانية ـ جرمانية، ثم يحاولون العثور له على مقابل في العربية والأمازيغية. هذا يعني أنهم نادرًا ما كانوا يتعلمون اللغة العربية المكتوبة للاطلاع على المعرفة العالِمة والمتوافرة عن الموضوع بهذه اللغة. أما الصعوبة الثالثة، فتكمن في التعامل مع المعلومات الشفوية التي يدوّنها الباحث. في أغلب الأحيان تُعالج تلك الحصيلة الإثنوغرافية بإحدى الطريقتين التاليتين: إما يقوم الباحث بتحليلها بهدف البحث عن منطق ضمني، وإما يعتمد منذ البداية مفاهيم تُصنِف المعارف المتداولة في المجتمعات نفسها على أنها «أيديولوجيا». بذلك يتم إخراجها من صنف المعرفة الموضوعية التي تبقى حكرًا على الأنثروبولوجي، فيتوهم هذا الأخير أنه بهذه الطريقة يقف على حقيقة الرابط القبلي، فيحدده مثلًا ضمن المنطق

(10) أتحاشى هنا عن قصد استعمال كلمة «غرب» وثنائية «شرق»/ «غرب».

السياسي[11]، أو المنطق الاجتماعي الذي يخضع في نهاية المطاف لطبيعة علاقات الإنتاج.. ومن ثم يبقى الرابط القبلي في حد ذاته غائبًا عن التحليل أو يكاد.

على كل حال يقدّم الأنثروبولوجي الأشياء بطريقة تتضمن فرقًا بين ما هو أيديولوجي وما هو مصلحة سياسية اقتصادية، حتى وإن احتاط، مثلما فعل كيتن، بالتركيز على الألفاظ ودلالاتها التي تحيل إلى معاني الأفعال من وجهة نظر الفاعلين. وهناك أيضًا نوع آخر من هذا الفرق مستوحى من بورديو، يتمثّل في مقابلة الأيديولوجيا بالممارسة، وهو ما فعله، على سبيل المثال، ديل أيكلمان عندما وصف القبيلة[12]، مميزًا بين الفكرة من منظور أيديولوجي والفكرة ذاتها من منظور «عملي». ومضمون الفكرة الأولى هو ما يقوله المخبرون، أما مضمونها «العملي» فهو ما يخلص إليه الأنثروبولوجي من خلال تحليل ما يعتبره مضمونًا أيديولوجيًا في خطاب المخبرين[13].

في ما يخص مقابلة الأيديولوجيا بالمصلحة وبالعمل، أود لفت الانتباه إلى ما يلي: في الأمثلة التي يقدّمها الأنثروبولوجيون بشأن ما تمثّله القبيلة، لا نجد في المعطيات والأفكار التي يقدمها المخبرون نظرات متناقضة بشأن ماهية القبيلة كمفهوم. وهناك أدبيات كثيرة حول هذا الموضوع تؤكد ذلك؛ إذ لا توجد داخل القبيلة أيديولوجيات مختلفة أو متصارعة تناقض ذلك التماسك. لذلك، فإن مفهوم الأيديولوجيا يبدو غير مفيد في مجال دراسة القبيلة. وعمومًا، يمكن القول إن في جميع الحالات التي سأعرضها هنا ثمة، كما يبدو، تغافلًا عن منطق التصنيفات التي يقوم بها المعنيون بالحياة القبلية أنفسهم؛ فعلى سبيل المثال، نعرف أن هؤلاء الأخيرين يؤكدون أصولهم المشتركة من خلال الحديث عن روابط الأصل والقرابة والدم. وبطبيعة الحال، يمكن جمع هذه الروابط كلها في كلمة واحدة هي «القرابة»، ثم البرهنة، كما يفعل الأنثروبولوجيون، على أن القرابة شيء لا يمكن دائمًا إثباته بالحجة الملموسة، وأنه في كثير من الأحيان يؤتى بها قصد تحصين التماسك بدلًا من إثبات الأصل المشترك. هذا صحيح، بيد أن مخاطبيهم لا يجهلون أن هذا الأمر ليس سوى مجرد اتفاق!

في الواقع، وكما لاحظت أعلاه، عندما يكثف الأنثروبولوجي الأسئلة بشأن هذه القضايا، كما كنت أفعل شخصيًا في الأبحاث الميدانية، فإنه يجد نفسه أمام جواب وحيد: «هذا هو الموجود، هذه هي العادة». لكن عوض محاولة فهم هذا الجواب كما هو، جرى ترك الأمر على حاله والمرور مباشرة نحو مؤشرات المصلحة (خاصة الاقتصادية)، أو «الممارسة». ولكن عندما نتمعن في الجواب

(11) Talal Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe* (London: C. Hurst, 1970), p. 240; «Political Inequality in the Kababish tribe,» in: Ian Cunnison and Wendy James (eds.), *Essays in Sudan ethnography, Presented to Sir Edward Evans-Pritchard* (New York: Humanities Press, 1972), pp. 135-138, and Steven C. Caton, «Anthropological Theories of Tribe and State Formation in the Middle East: Ideology and the Semiotics of Power,» in: Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990), pp. 89-90.

(12) Dale F. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, Prentice-Hall Series in Anthropology (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981).

(13) Dale F. Eickelman: *The Middle East*, p. 88, and *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Modern Middle East Series; no. 1 (Austin: University of Texas Press, 1976), pp. 105-121.

المذكور، ندرك أنه يمكن أن يحيل إلى فكرة الاتفاق، أو يشير إلى أن هناك آخرين يعرفون الجواب: أي المختصون في المعرفة المكتوبة تحديدًا.

نسجل أيضًا أن حُجج القرابة والانتساب تتجاوز الشفوي والمكتوب لتشمل عناصر أخرى مشتركة: أطلال سكن قديم، آثار متجاورة، بقايا شبكة توزيع للمياه، مزارات، مقابر، بقايا لهجة مشتركة.... لكن الأهم هنا هو أن المعنيين بهذه الحجج يعرفون أنها تتشابك مع أخرى في صنع فكرة الأصل المشترك. من هذا المنظور، لربما أن هذه الأرضية تشكّل وضعية يكون فيها الأنثروبولوجيون هم الضحايا الوحيدين للمعنى المطلق الذي يعطونه للوقائع! وعلى كل حال، فإن مخاطبيهم لا يؤكدون أبدًا أن خط النسب الذكوري الصريح هو القاعدة الوحيدة التي يقوم عليها الوجود المشترك، بل بالعكس، فهُم لا ينكرون المواءمات التي تفرضها الظروف. وهكذا، فإن التشديد على عادة بعينها لا ينفي إمكانية تكييفها مع جوانب أخرى من الحياة؛ إذ إن بمجرد تأسيسها تبدأ عملية التكييف على أساس أنها قواعد يعرفها الجميع ويعترف بها. لهذا، يكون من الأفضل تنسيب التمييز بين الأيديولوجيا والممارسة، وذلك بغضّ النظر عن جميع الخلفيات النظرية. وإن نحن أخذنا هذا المبدأ بعين الاعتبار، فإنه يسمح لنا بأخذ المسافة من بعض التعريفات المتداولة بشأن القبيلة.

بحسب غودلييه، تمثّل القبيلة «شكلًا من أشكال المجتمع، يتكوّن عندما يتحد ويتضامن رجال ونساء يعتبرون أنفسهم أقرباء ـ على أساس حقيقي أو افتراضي ـ عبر التناسل أو المصاهرة، من أجل السيطرة على مجال ترابي محدد، وتملُّك موارده التي يستغلونها بصفة مشتركة أو خاصة، مع الاستعداد للدفاع عنها بالسلاح. والقبيلة تحمل دائمًا اسمًا خاصًا تُعرف به»[(14)]. ويضيف غودلييه أن هناك ثلاثة أنواع من الوظائف دائمة الحضور في هذه المجتمعات: التعريف بالهوية، الدفاع والحكم، والدين الذي يخترق جميع علاقات القرابة، ليكون بذلك مصدر تضامن يتجاوز التضامن الذي يُفترض أن القرابة تحققه[(15)]. ويذكّر بعد ذلك بالمجموعات التي يترابط الأفراد داخلها على أساس القرابة (تُسمى باللاتينية gens): عشائر أو سلالات أو بيوت، والفكرة الأساسية هي «التوالد والتوليد». وبتجميعها تُكون هذه الوحدات تشكيلة أوسع، هي القبيلة.

أما الأنثروبولوجيون الفرنسيون، الذين اهتموا بالمغرب الكبير، من ماسكري إلى بيرك، فاستعملوا من جهتهم مفردتَي «gens» و«gentilice» لوصف رابطة التضامن التي هي، بحسب رأيهم، من مواصفات الجماعات القبلية المستقرة في البلاد المغاربية[(16)]. وفي أيامنا هذه، استعيدت الأصول الهندو ـ أوروبية لمفردة «tribu» بالرجوع إلى بنفنيست، وطبّقها كثيرون، بلا مراجعة نقدية، على المجموعات القبلية في منطقتنا[(17)].

---

(14) Maurice Godelier, *Les Tribus dans l'histoire et face aux États* (Paris: CNRS éd., 2010), p. 17.

(15) Ibid., pp. 17 et 22.

(16) Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb)* (Paris: E. Leroux, 1886), et Jacques Berque: *Structures sociales du Haut-Atlas* (Paris: Presses universitaires de France, 1955), and *L'Intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècle*, bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1978).

(17) Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1: Economie, parenté, société*, sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot (Paris: Editions de Minuit, 1969), p. 258; Maurice Godelier, «Le Concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?,» *Diogène*, vol. 81, no. 1 (1973), pp. 3-28, et Bonte [et al.], pp. 15 et 17.

في هذه الكتابات، لم تجر مواجهة الأصل الهندو ـ أوروبي بأصول التسمية الشائعة عندنا: «قبيلة، قبيلة، تقبيلت». ويظهر أنه في حين تلتقي الكلمات المستعملة، هناك وهنا، في المكانة التي تعطيها للقرابة، فإن المعرفة التي تنتجها مجتمعاتنا حول هذه النقطة تعتمد أصولًا لغوية مغايرة يمكن أن تفتح دروب استكشاف أخرى توفرها المصادر العربية. يمكن في هذه النقطة الإشارة إلى المحاولة التي قام بها بونت وهامس وكونت وولد الشيخ في هذا الاتجاه[18]، وكانت قد سبقتهم إلى ذلك أعمال غير متكافئة القيمة لكل من شلحود وكويزونيي[19].

بناء على ما سبق، ومن وجهة نظر معيّنة، يمكن اعتبار تعريف غودليي للقبيلة تعريفًا خياليًا إلى حد ما؛ فهو يَدعي أن القبيلة تشكّل نوعًا من المجتمعات يتكوّن عندما «يجتمع رجال ونساء ويتضامنون». والسؤال هو: هل كان الأنثروبولوجي حاضرًا لمشاهدة ذلك التكون؟ وإن كانت هنا وثائق تشهد بذلك، فهل أُشير فيها إلى النساء مثلًا؛ لهذا تبدو محاولة غودليي بمثابة تعريف تكيَّف صاحبه مع مكتسبات الحركة النسوية.

في نهاية الأمر، عندما يكتب الأنثروبولوجي أن القبيلة تشكّل «نوعًا من المجتمعات»، فإن هذا يمكن أن يثير شيئًا من الريبة بشأن هذه الفكرة، خاصة بالنسبة إلى منطقتنا، لأن ذلك القول يعيد إلى الأذهان فكرة مفادها وجود مجتمعات بلا دولة، من نمط معروف أُطلق عليه لفظ «مجتمعات انقسامية». والمثير هو أن غودليي نفسه أكد التعايش بين القبيلة والدولة أو اندماج الأولى في الثانية. وكان قد أكد ذلك كثيرون قبله[20]. وكما سأبيّن، فإن معارف المنطقة تلح، بالعكس، على دور القبائل في إنتاج التجمعات السياسية الشاملة.

من المعروف أن ظاهرة القبيلة تستعصي على التعريف، وذلك بفعل اختلاف المورفولوجيات وأحجامها، واختلاف نوعية التماسك بين مكوناتها، وقد أشار إلى هذا المشكل عدد من الأنثروبولوجيين؛ فريتشارد تابر أعاد طرحه، ولاحظ أن من الصعب صوغ تعريف على أساس المعرفة الأهلية يرقى إلى درجة مفهوم تحليلي يسمح بمقارنة التجمعات المختلفة التي تنضوي تحت مفردة قبيلة[21]. ولا بد أن

(18) Bonte [et al.], *La Quête des origines*.

(19) Joseph Chelhod, «Les Structures dualistes de la société bédouine,» *L'Homme*, vol. 9, no. 2 (1969), pp. 89-112, et Jean Cuisenier, *Economie et parenté: Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, le monde d'outre-mer passé et présent. 1e série, études; 40 (Paris; La Haye: Mouton; Paris: Ecole pratique des hautes études, 1975), resp.

(20) Abdellah Hammoudi, «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner,» *Hespéris-Tamuda*, vol. 15 (1974), pp. 147-180; Larbi Mezzine, *Le Tafilalt: Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, préf. de Claude Cahen, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines: Thèses et mémoires; 13 (Casablanca: Impr. Najah el jadida, 1987), pp. 273-274 et 278; Pierre Bonte, «Pasteurs et nomades, l'exemple de la Mauritanie,» dans: *Pastoral Production and Society/Production pastorale et société* (Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Maison des sciences de l'homme, 1979); Khoury and Kostiner (eds.), p. 3; Lisa Anderson, «Tribe and State: Libyan Anomalies,» in: Khoury and Kostiner (eds.), pp. 300-301, and Godelier, *Les Tribus*, p. 47.

(21) Richard Tapper, «Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East,» in: Khoury and Kostiner (eds.), pp. 49-50.

أشير هنا إلى أن هدفي هو بالذات مساهمة من أجل تجاوز هذا الإشكال، وذلك بالتركيز على طبيعة محرك الدينامية التي تنتُج منها تمظهرات القبيلة.

لهذا، أفضّل الانطلاق من تعريف إجرائي محض لـ «قبيلة»، وهو كالتالي: بصفة عامة، يتعلق الأمر بمجموعة يُشار إليها غالبًا بكلمات قبيلة أو تقبيلت. ولأعضاء هذه المجموعة عمومًا مجال ترابي يعتبرونه ملكًا جماعيًا لهم، ويستغلون موارده بناء على انتمائهم الذي يتفقون هم بأنفسهم على أنه يأتي من أصل مشترك، كما يعتبرون أنفسهم متضامنين في الدفاع عن ذلك المجال. ومن ناحية أخرى، يمارس هؤلاء نمط عيش مرتبطًا بفهمهم لإكراهات هذا المجال، وهو نمط يميزهم من أنماط أخرى، خاصة نمط العيش في المدن وسبله.

القبيلة في الأنثروبولوجيا: عرض لحالات من المغرب والمشرق

سيساعدنا تفحّص بعض الحالات على تحديد كيفية اشتغال مفهوم القبيلة بوصفه أداة وصف وتحليل، ويوفر في الوقت ذاته عناصر ملموسة للنقاش. في هذا الإطار، أعود بشيء من التفصيل إلى حالات بني بطاو وآيت عطا في المغرب، وبني سعدة في ليبيا، والمره في الجزيرة العربية، وهي حالات اشتغل عليها أنثروبولوجيون مشهورون. في الجزء الثاني من هذا العمل، سوف نقف أيضًا على حالات أخرى في سياق بلورة إشكالية شاملة للموضوع.

وكما أشرت سابقًا، فإن اختيار الحالات يبقى في آخر المطاف مرتبطًا بتجربتي الخاصة. لكني اعتمدت على قراءة كتابات كثيرة في موضوع القبيلة، محاولًا الوقوف من خلال المطالعات على حالات مختلفة ومنتشرة على صعيد المنطقة، كما أني راعيت جدية وكثافة المعطيات التي أتت في كل دراسة. وأخيرًا أشير إلى أن هناك حالة مهمة جدًا هي حالة الرولا في الأردن وما جاورها، وقد أنجز في موضوعها لانكاستر دراسة مجدِدة[22]، وارتأيت أن أرجع إليها في المناقشات كما هو الشأن بالنسبة إلى محاولة كويزونيي، ذلك أنها تأتي بمعطيات وخلاصات يكتمل بفضلها نقد النظريات الانقسامية يوم كانت شائعة في الميدان.

اخترت حالتين من المغرب لوضوح وقيمة الأبحاث الأنثروبولوجية بشأن القبيلة في هذا البلد، لكن من بين هاتين الحالتين، سأترك مثال آيت عطا للأخير، لأن عرضه قبل حالة بني سعدة قد يُحْدث نوعًا من الخلط بسبب تاريخ النظرية الانقسامية التي سبق استعمالها في ليبيا قبل أن يستعملها غيلنر في المغرب، وتحديدًا في أبحاثه بشأن آيت عطا.

بنو بطاو في السهول الواقعة شمال جبال الأطلس

ندين بالإثنوغرافيا الخاصة بهذه القبيلة لديل أيكلمان[23]، معتمدين أولًا الصيغة المختصرة التي نشرها المؤلف[24]، لأنها مؤطرة بمفهومي «الأيديولوجيا» و«الممارسة» اللذين علّق عليهما سابقًا[25].

(22) William Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, Changing Cultures (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981).

(23) Eickelman, *Moroccan Islam*, pp. 105-121.

(24) Eickelman, *The Middle East*, pp. 90-91.

(25) Ibid., pp. 81 ff.

يختار أيكلمان في وصفه بني بطاو تفادي الصعوبات الاصطلاحية التي يثيرها تشخيص مكونات هذه المجموعة، وذلك باستعمال مفردات: «قبيلة»، «فرع»، «جماعة محلية»، ومن ثم تنقسم القبيلة، بحسب تصوره، إلى خمسة فروع. وانطلاقًا من مثال فرعين، وهما بنو عيسى وأولاد خلّو، يشير المؤلف إلى أن الفرع الأول ينقسم إلى ثلاث جماعات محلية (مزاكير، أولاد أيوب، الفلالحة)، بينما يضم الثاني أربعًا: أولاد يحّي، أولاد داود، الفكارنة، ذياب. لا يقدم المؤلف الجماعات المحلية الأخرى لبقية «فروع» القبيلة، ولكننا نعرف أنها هي أيضًا تنقسم بدورها إلى جماعات محلية يزيد عددها أو ينقص، مثلها مثل بني عيسى وأولاد خلّو[26].

هذا الوصف مأخوذ من كتاب أيكلمان المنشور سلفًا، حيث نجد تمييزًا بين وصف القبيلة بلسان الأعيان ووصفها بلسان العموم. وقد قُدمت حالة بني بطاو على أنها من النوع الثاني، بينما جرى تقديم حالة أخرى، وهي قبيلة بني جابر، على أنها من النوع الأول[27]. واستعمل المؤلف المثالين ليظهر اختلاف وجهات النظر داخل القبيلة، وكذلك ليُبيّن أن سلسلة النسب القبلية إنما تُستخدم كـ«أيديولوجيا» النسب الذكوري[28]. وهنا يقدم أيكلمان المصطلحات التي يستعملها المخبرون على أنها «أيديولوجيا السكان المحليين»، وعلى أنها تختلف عن تلك التي يضعها عالِم الاجتماع[29]. ثم يضيف أن سلاسل النسب المختلفة والأكثر تفصيلًا، مثل تلك التي نجدها في حالة بني جابر، هي في الواقع من إنتاج رجال متنفذين سياسيًا: إنها، بحسب نظره، نوع من أنواع الوثائق التي تفسر التجمع برابطة القرابة، والتي حظيت أيضًا بمساندة الاستعمار في إطار تسهيل إدارة شؤون القبائل[30].

بنو سعدة في برقة

يعتمد هذا العرض بالأساس على أعمال إمريس بيترز[31]، الذي كان ينتقد في أعماله النظرية الانقسامية، وهي «موضة» العصر آنذاك، تحت تأثير إفانس بريتشارد. وبالنسبة إلى شمال أفريقيا، سبقت البحث الميداني الذي قام به بيترز أبحاث غيلنر. ومعروف أن هذا الأخير طبّق مع بعض التعديلات نظريات بريتشارد في ما يخص الانقسامية[32].

قام بيترز بدراسة تسع قبائل تُعرف بـ «الأحرار»، وتسمى بني سعدة. وارتبطت هذه الأخيرة بقبائل أخرى تُعرف بـ «المرابطين»، انقسمت بدورها إلى نوعين: مرابطون بـ«الخير» ومرابطون بـ«الصدقة». إجمالًا،

(26) Ibid., graph 5-2, p. 90.

(27) Eickelman, *Moroccan Islam*, pp. 108 and 116 resp.

(28) Ibid., pp. 105-107.

(29) Ibid., p. 105.

(30) Ibid., pp. 106-108.

(31) Emrys L. Peters: «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica,» *Africa: Journal of the International African Institute*, vol. 37, no. 3 (July 1967), pp. 261-282, and «The Tied and the Free: An Account of a Type of Patron-Client Relationship among the Bedouin Pastoralists of Cyrenaica,» in: J.-G. Péristiany (ed.), *Contributions to Mediterranean Sociology; Mediterranean Rural Communities and Social Change; Acts of the Mediterranean Sociological Conference, Athens, July 1963*, Publications of the Social Sciences Centre, Athens; 4 (Paris; The Hague: Mouton, 1968).

(32) Ernest Gellner, *Saints of the Atlas* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

يتمتع المرابطون بـ«الخير» بالاحترام بصفتهم يعملون على ضمان استمرارية الرسالة المحمدية بتلقين القرآن، وكذلك على اعتبار أنهم صلحاء. وتسمح لهم مكانتهم الدينية الرفيعة بممارسة دور وسيط الخير والسلم بين القبائل. أما الآخرون، فهم تابعون لقبائل «الأحرار» (السعادي)، ويحتلون مكانة دونية بالنسبة إليهم، كما أنهم لا يستغلون الموارد التي يشملها المجال الترابي لهؤلاء إلا في مقابل.

تُرجع قبائل بني سعدة التسع أصلها إلى امرأة تحمل اسم «سعدة»؛ فمن هذه المرأة، بحسب الرواية المتداولة، انحدر رجلان ترك كل منهما ولدين. وهكذا يكون لدينا جدان في الجيل الأول وأربعة في الجيل الثاني. ومن بين هؤلاء الرجال الأربعة اثنان ترك كل منهما ـ بحسب الرواية التي أوردها بيترز ـ ولدين، بينما ترك الثالث خمسة أولاد. أما الرابع، فلم يترك ذرية (أي من الذكور)، وبذلك اختفى اسمه من شجرة نسب الأجداد بعد الرعيل الأول. نجد إذًا أنفسنا أمام جدين مؤسسين، ثم أربعة (بمعنى 2x2) ثم تسعة (بمعنى 5+ 2x2)، أي تسعة أجداد في المجموع عند الجيل الثالث، وهو عدد القبائل التي يرُد المخبرون إليها السعادي كلهم في الفترة التي كان فيها بيترز يقوم ببحثه الميداني. تقول الرواية بعد ذلك إن كل واحد من الأجداد التسعة أنجب ولدين، ومعنى ذلك أن كل قبيلة انقسمت إلى قسمين (نحن في الجيل الرابع)، ثم انقسمت بعدها إلى أربعة (الجيل الخامس). أما في الجيل السادس، فإننا عدنا إلى الانقسام إلى اثنين، وبذلك أصبح لدينا نوع من التوزيع الانقسامي أخذ الشكل التالي: 2، 4، 9، 2، 4.

يتفادى بيترز، مثله مثل أيكلمان، التصنيفات التي يستعملها المعنيون أنفسهم بشجرة النسب المذكورة أعلاه، ويعتمد عوضًا عنها تصنيفات أخرى منتشرة بين الأنثروبولوجيين: قبيلة، فروع أولى، فروع ثانية، فروع ثالثة، سلالات، وهكذا. يقوم بذلك كي يتلافى الصعوبات التي يشير إليها بنفسه: على سبيل المثال «قبيلة» تشير تارة إلى القبائل التسع وتارة إلى ما يسميه هو فرع أول أو ثان. والمشكل أن المعنيين بالأمر يستعملون هم أيضًا في بعض الأحيان هذا التصنيف أو ذاك من دون تمييز ظاهر.

في الواقع نحتاج في هذه المرحلة من تقديم حالة السعادي إلى التخلي عن كلمة «جيل»؛ فنحن استعملناها للضرورة البيداغوجية فحسب. وينبغي أيضًا أن ندرك أننا عندما نقوم بالتمييز بين «الأجيال القبلية»، فإنه يجب ألّا يُفهَم أن ما تعنيه الكلمة عندنا يمكن أن يُستخدم مثلًا للقول بأن القرن ينقسم إلى أربعة أجيال، فأجيال الأجداد المميزين في سلسلة نسب السعادي لا تستجيب لهذا المعنى. وبالفعل، ظهر الأجداد الأوائل للسعادي في فترة بعيدة وغير محددة، كما أن الغموض يلف الفروع وحتى السلالات. ولا يتعلق الأمر هنا بفترات زمنية حقيقية فاصلة، بل بسلسلة من الأصول والأنساب، التي أصبح مضمونها شائعًا إلى درجة أن المهم بالنسبة إلى المخبرين المعنيين بها صار النجاح في تقديمها وفق صورة متناسقة لسلسلة من النسب الذكوري، لا يؤدي الأجداد في مفاصلها إلا دور العلامات الدالة.

في الواقع، يتعلق الأمر بنظرية «سعادية» موضوعها الرابط الذي يجمع بين الأفراد داخل كل جماعة، وبين الجماعات في حد ذاتها، الأقرب فالأقرب، حتى بلوغ مستوى السعادي بأكملهم: الكل يعلن أنه من ذات الأصل الذي هو المرأة «سعدة».

ولكي نتابع بسلاسة بقية النقاش بشأن الحالات المعروضة، خاصة في ما يتعلق بالنموذج الانقسامي، أترك جانبًا، كما سبق أن أشرت، كلمة جيل لمصلحة مفردات مثل «مستوى». وسأسمّي المجموعات (أو ما يسمّيه بيترز أقسامًا) أجزاء. وبهذا المعنى، فإن كل جيل من الأجداد يقابله مستوى محدد من التجزؤ. وكما نعرف، فإن هذه المصطلحات متفرعة في الواقع عن أعمال بريتشارد[33]. نقول إذًا، إن هناك مستوى أول بدأ بالأصل المشترك، ثم مستوى ثان تحدد بالجدين اللذين وضعتهما شجرة النسب على رأس القسمين الكبيرين المتفرعين عن الجد المشترك، ثم تأتي المستويات الأخرى تباعًا وفق المبدأ نفسه حتى المستوى السادس.

تبدأ شجرة النسب باثنين يأتيان مباشرة بعد الجدة التي سُمّيت القبيلة باسمها، ثم يتضاعف الاثنان في المستوى الثاني، وهو الأعلى والأقدم. بعد ذلك يحصل اللا تناظر، بما أنه لدينا في هذا المستوى الثالث من التجزء أربعة أجزاء في ناحية وخمسة في الناحية الأخرى، بينما ينقسم الكل إلى نصفين فحسب. أخيرًا نعود إلى الانقسام إلى نصفين عند بلوغ المستوى الرابع وما يليه: كل جزء يتفرع إلى أربعة، وبذلك نصل في الأخير إلى انقسام الكل إلى كتلتين.

يبيّن بيترز أن الكتلتين الكبيرتين للسعادي تحتلان مجالين ترابيين شرق ـ غرب يشملان مناطق من سهول برقة في الجنوب ومرتفعاتها الغابية في الشمال. وبذلك، فإن القبائل التسع تحتل أشرطة ترابية، اتجاه شمال ـ جنوب، مقسمة بطريقة تسمح لكل منها بالنفاذ إلى الموارد المتنوعة والمتكاملة والمتوافرة فيها عبر رحلات موسمية في الاتجاهين. وهذا المبدأ في تقسيم المجال والموارد يتكرر داخل كل قبيلة على مستوى الأقسام التي تتكون منها كل واحدة على حدة.

يطبق بيترز هنا النموذج الانقسامي مع مراجعته في نقاط أساسية؛ فهو يؤكد أن هناك تناغمًا هيكليًا بين الانشطارات الانقسامية وتقسيم المجال، لكنه يلاحظ أيضًا أن العلاقات على مستوى الفروع السفلى (القبائل التسع وأقسامها الداخلية) تبقى مفتوحة ومتواترة. كما أن الحدود بينها مرنة والتفاهمات الخاصة في ما بينها بشأن الجوار والمصالح المشتركة واردة. ويبيّن من ناحية أخرى أن إعادة تشكّل الأجزاء في هذا المستوى متكررة أيضًا. أخيرًا، وفي ما يخص نقطة حيوية، وهي الصراعات، يشير بيترز إلى أن جريمة القتل، على سبيل المثال، يمكن أن تفجر حربًا عندما تحدث على مستوى الكتلتين الكبيرتين، لأن الوساطة السلمية تكون في هذا المستوى نادرة: فبقدر ما نتوغل في شجرة الأنساب نحو الأصل الذي يجمع الكل، تضعف العلاقة بين أقسام القبيلة، وتقل فرص التلاقي والمعرفة المباشرة بين أعضائها. وهنا يشير بيترز إلى أنه عندما يتعلق الأمر بالأقسام، التي هي فوق الأجزاء التسعة السفلى في شجرة الأنساب، فإن إمكانية تفادي الصراع عن طريق توازن القوى تصبح صعبة. كما أن آلية دفع دية الدم لا تشتغل إلا في المستويات السفلى من التجزؤ، أي في مستوى التقسيمات الداخلية والسلالات. أخيرًا يضيف بيترز أن في حال الصراع لا تأتي المساندة من السلالة الأبوية فقط، بل يمكن الأخوال أيضًا أن يتدخلوا.

(33) Edward Evan Evans-Pritchard and Meyer Fortes (eds.), *African Political Systems* (London: Oxford University Press; H. Milford, 1940).

بهذه الملاحظات تكون نظرية التوازن الانقسامي، وما تقتضيه من تموقع أوتوماتيكي للأقسام القبلية في أثناء الصراع وفق خط النسب، قد تحطمت. ولتأكيد هذه النتيجة النقدية، يضيف بيترز إلى تحليله متغير المصلحة الاقتصادية، مؤكدًا استغلال المجال والموارد، وهذا يُنسِب من الفرضية البنيوية للنموذج الانقسامي الذي وضعه بريتشارد.

تبيّن التحليلات أعلاه أن سلسلة النسب تصلح لتفسير العلاقات السائدة، وأن القرابة نظرية تُقدم لتأكيد التجانس، وهي ليست واقعًا يمكن إثباته تجريبيًا؛ فالزمن الذي يفصل بين الأجداد المؤسسين في كل مستوى من مستويات سلسلة النسب نظري وأسطوري. وهذه الخاصية تتأكد أكثر بقدر ما نصعد في هذه السلسلة من الحاضر باتجاه الماضي، نحو الجدة المشتركة لجميع السعادي. هذا يعني أن القرابة لها وجود حقيقي في المستويات السفلى من البناء الانقسامي، لكنها تتحول في المستويات العليا إلى مجرد مبدأ. ويمكنني أن أشير في هذا السياق إلى أن الاتفاقيات التي تجري بين السعادي وأمثالهم في مناطق أخرى، تلك الخاصة بالرعي واستغلال الآبار وبمصالح مختلفة، يمكن أن تخرج عن هذا الإطار المبدئي، لتتلاءم مع مقتضيات أخرى تقود إلى تعديل تركيبة بعض الأجزاء، أو إلى انقسامات داخلها وتأسيس جماعات سلالية جديدة. وهكذا، فإنه في حين يمكن هذه الدينامية أن تعيد تشكيل جماعات، فإن مبدأ البنية الثنائية والتكتلات الأوتوماتيكية يبقى دائمًا سجين منطق عام يُسقط من حسابه هذه الاعتبارات.

يؤكد بيترز أن شجرة الأنساب والقرابة تمثّلان نظرية بدوية في التضامن، أو هما التفسير السعادي لوحدتهم[34]. لكنه لا يتوقف كثيرًا عند هذه المسألة، بل يمر بسرعة نحو هدفه النظري، الذي هو تحديد عناصر نظام اجتماعي، والنظر في كيفية تمثّله معرفيًا عبر البحث في العلاقة بين المجال والموارد من جهة، والبِنى القبلية من جهة أخرى.

المُرة (الجزيرة العربية، المملكة السعودية)

أقدّم هذا المثال بكيفية مقتضبة؛ ذلك لأن عرض أمثلة متشابهة يمكن أن يتحول إلى مجرد تكرار. ومع ذلك، آمل في الوصول من خلال عرض هذا المثال إلى تحديد اختلافات من نوع آخر؛ فمع بني مُرة، ننتقل من شمال أفريقيا إلى الجزيرة العربية. أضف إلى ذلك أن الحالة طريفة من وجوه عدة: الحجم الديموغرافي للقبيلة والهيمنة المطلقة، حتى فترة متأخرة، لنمط الحياة البدوية.

اعتمد في عرض مثال آل مُرة على دراسة دونالد كول الذي أجرى بحثه بين سنتي 1968 و1970[35]. آنذاك، كان هؤلاء يرحلون على نطاق شاسع جدًا، ما بين الربع الخالي في الجنوب والحدود مع الكويت في الشمال، مرورًا بنجد وما يجاورها. وكان الترحال صيفًا نحو الشمال وشتاء نحو الجنوب. وقد قُدِّر عددهم في الفترة المدروسة بقرابة 15,000 نسمة، وهو حجم أكبر كثيرًا من حجم بني سعدة

(34) Peters, «The Tied and the Free,» pp. 172-173.

(35) Donald P. Cole, *Nomads of the Nomads: The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Worlds of Man (Chicago: Aldine Pub. Co., 1975).

(10,000 شخص، بحسب بيترز)، والحجمان عملاقان مقارنة بحجم بني بطاو. لقد كان المُرة من البدو المربّين للجِمال، ولكن نمط عيشهم كان أبعد من حالة بني سعدة غورًا في البداوة.

وحتى نقلل من مساوئ عرض المثال بشكل مختزل جدًا، نشير إلى أن حياة المُرة عرفت منذ الفترة التي زارهم فيها كول تحولات عميقة بسبب تطور الصناعة البترولية والاقتصاد الحضري في منطقة شرق السعودية؛ فقد عرفت المدن الخليجية تطورًا سريعًا، وأثّرت في السكان عوامل عدة باتجاه الاستقرار[36].

رغم ذلك، واعتمادًا على كول، يمكننا رسم ملامح بنية عامة لهذه القبيلة؛ فالوحدة الاجتماعية الأساسية كانت العائلة الممتدة، التي تتشكل بصفة عامة من رجل متزوج، متقدم في السن، يعيش مع أبنائه المتزوجين وأبنائهم؛ تُسمى هذه الوحدة بيتًا، وهي كلمة تعني أيضًا خيمة. تشكّل المجموعة من البيوت سلالة. هذه الأخيرة تمثّل أول مستوى من مستويات التجزؤ داخل القبيلة، وهي مكوَّنة، بحسب كول، من جميع الذين ينتمون نسليًا إلى جد واحد معروف، يكون في الماضي على بُعد خمسة أجيال من آباء العائلات الموجودة على قيد الحياة. أما مستوى الانقسام الموالي، فيسمّى قبيلة، وهي كلمة تُترجم عادة بـ Tribe باللغة الإنكليزية، لكن كول يسمّيها clan، أي «عشيرة». وبحسب رأيه، ينقسم بنو مُرة إلى سبع عشائر، تضم كل واحدة منها بين أربع سلالات وست سلالات. أخيرًا، تشكّل هذه العشائر مجمل بني مُرة الذين يُسمَّون أيضًا قبيلة.

يمكننا في هذه المرحلة أن نسجل ملاحظة سوف تظهر أهميتها في بقية التحليل: يستعمل بنو مُرة المصطلح نفسه، الذي هو قبيلة، للإشارة إلى مستويين مختلفين ومتراتبين من مستويات التجزؤ داخل القبيلة: بمعنى أن سبع قبايل تشكّل أجزاء من مكوّن أعلى يُدعى أيضًا قبيلة، وهي مشكلة لم يقم الأنثروبولوجي بتحليلها.

بحسب كول، لا تقوم العشيرة هنا بدور في تنظيم أنشطة الرعي اليومية. ولكن في حالة التصادم مع الآخرين، فإن أعضاءها مُطالَبون بالوقوف بعضهم إلى جانب بعض، وهم لا يشكّلون تحالفات وفق منطق الاصطفاف الانقسامي[37]، إذ يمكن أن يكون للعشيرة أميرها الخاص، كما يمكن أن تنضوي تحت إمرة أمير عشيرة أخرى.

أخيرًا، يشكّل بنو مُرة وحدة بفعل عاداتهم وتقاليدهم؛ فالزواج يجري بشكل يكاد يكون تامًا داخل القبيلة، وهذه الأخيرة تكاد تتفرد باستغلالها بعض المراعي. وهناك وجه آخر من أوجه هذه الوحدة: إلى زمن قريب، ودائمًا بحسب كول، كانت العادة تقتضي ألّا يتصل أحد بالدولة في موضوع ذي أهمية من دون إذن من رؤساء القبيلة[38].

(36) Donald P. Cole, «The Enmeshment of Nomads in Saudi Arabian Society: The Case of I Murrah,» in: Cynthia Nelson (ed.), *The Desert and the Sown; Nomads in the Wider Society*, Research Series; no. 21 (Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1973), pp. 113-128, 144 and 275 ff.

(37) Cole, *Nomads of the Nomads*, pp. 91-93 and 101.

(38) Ibid., p. 95.

كما هي الحال في أماكن أخرى في المغرب والمشرق، يربط الأجداد بين تمفصلات الجماعات التي تعيش في الوقت الحاضر، وذلك بحسب شجرة أنساب تربط السلالات بسلالة الأجداد الذكور في غالب الحالات (سلالات أبوية، والجميع يتسبون إلى جد واحد، اسمه مُرة، والذي عاش، بحسب رواية متداولة، قبل الإسلام)[39]. ولكل عشيرة جدها المشترك الذي يجمع جميع أعضائها، والحال ذاتها على مستوى السلالات. ويمكن أن نشير هنا إلى شيء بديهي يشمل الحالات كافة: الطابع الاتفاقي الذي تقوم عليه المسافات الزمنية الفاصلة بين الأجداد الذين يربطون بين جميع مستويات التجزؤ، والتي هي، كما يعرضها كول، بيت، فخذ، عشيرة وقبيلة[40].

«الدار» تشكّل وحدة الانتجاع الشتوي، وعندما يتنقل بنو مُرة إلى مراعيهم في الجنوب يكونون في حركة دائبة، يقطعون خلالها مئات الكيلومترات. والدار مكوَّنة من «بيوت» (أو خيام) عدة ترتبط عادة بعلاقات قُرب ومصاهرة. ويشير الناس إلى أن هذا النظام يسهّل عمليات التعاون، وييسر حياة النساء[41].

البيوت التي تتكوّن منها الدار، خلال نجعة فصل الشتاء، لا تشترك في رعي الإبل، لكنها تستطيع التشارك في تأجير شاحنة تنقل اللوازم المنزلية والنساء والأطفال. وفي هذا الفصل يكون الماء عادة متوافرًا في الغدران التي تتشكّل في إثر هطول الأمطار. هكذا تكون القبيلة في هذا الفصل أكثر تمركزًا، وعلى علاقة مباشرة بجيرانها، وهذا أيضًا فصل تبادل الزيارات والأفراح (خاصة بالنسبة إلى الأمراء الذين هم، على عكس الآخرين، لا يرحلون).

في الصيف، لا تشكّل الدار الوحدة الأساسية للنجعة، فالوحدة هنا هي السلالة التي تنتشر بالقرب من آبارها وفي مناطقها الرعوية التي تسمح للآخرين أيضًا باستغلالها بحسب الاتفاق. في هذا الفصل الصعب، الذي تجري فيه تقليديًا أعمال الغزو (قبل أن تمنعها الحكومة)، تكون روابط النسب الأبوي الضيقة هي أساس التجمعات[42].

آيت عطا (عودة إلى المغرب)

قام باحثون معروفون بدراسات إثنوغرافية حول آيت عطا منذ بداية القرن العشرين. وأنا أستعيد هنا الوصف الذي قدمه غيلنر لهذا التجمع القبلي الضخم من منظور انقسامي، والذي أعطي لنظريات بريتشارد نفَسًا جديدًا، واستمرارية في الدراسات المتخصصة بمنطقتنا.

يتكلم آيت عطا اللغة الأمازيغية، وكانوا قد هيمنوا مدة طويلة على مجال واسع من الصحراء إلى تافلالت، ومن واحات درعة إلى الواجهة الشمالية للسلسلة العليا التي تتوسط جبال الأطلس الكبير.

(39) Ibid., p. 93.

(40) انظر الرسم البياني، في: Ibid., p. 92.

(41) يسهل لهن زيارة الأهل مثلًا: Ibid., pp. 43-46.

(42) Ibid., pp. 552-561.

كان معظمهم، وإلى زمن قريب، رحّلًا، يربّون الغنم والماعز - وبعضهم يربّي الإبل، ويسيطرون على سكان الواحات المستقرين. وكان عددهم عندما زارهم غيلنر يناهز 135,000 نسمة[43].

تشبه البنية العامة لآيت عطا، بأجزائها ومستوياتها والعدد الكبير من المجموعات التي تضمها، تلك التي وقفنا عليها في الأمثلة السابقة. أما المجال الترابي لكل فرع من فروعهم، فإنه غالبًا ما كان يشمل قطع أرض غير متجاورة[44].

بحسب غيلنر، تتشكل القبيلة من أجزاء على هيئة العلب المتداخلة، ومن جماعات من العائلات تدّعي أنها ذات نسب مشترك؛ ويشكل الكل وحدة بشرية ـ سياسية شاملة. مجمل هذه الوحدات منخرط في نسيج من روابط النسب، الحقيقي والمفترض، الذي يُحدد العلاقات بين الأفراد والجماعات. وكما نلاحظ، فإن هذا التعريف يهمل مسألة الصراعات.

هذه الروابط تبررها إذًا الأصول المشتركة، وكذلك المجال الترابي الذي يجمع بين مكونات الأجزاء. لكن في الوقت الذي كان فيه غيلنر يحرر كتابه في الستينيات من القرن الماضي، كان هناك نقاش كبير بين المختصين بشأن أهمية النسب، مقارنةً بالمجال الترابي. بيد أن غيلنر وضع جانبًا متغير المجال الترابي ولم يحتفظ إلا بمتغير النسب[45]. وهكذا، فإن تعريف الجماعات يجري عنده عبر ردّهم إلى خط النسب الأبوي لأجدادهم من الحاضر باتجاه الماضي، حتى أبعد نقطة في السلسلة، حيث يلتقي الجميع في الجد الأصل الذي يحمل التجمع القبلي اسمه (دَادا عطا).

تأخذ هذه الأجزاء كلها شكل الشجرة المقلوبة التي يكون جذعها الأصل في الأعلى، وعدد فروعها يزداد بقدر ما تبتعد عنه في اتجاه الأسفل. وفي كل نقطة تفرع من هذه الأغصان نجد وحدات هي في الوقت ذاته مستقلة ومتكاملة. هكذا تنحدر من الجد الأصل فروع عدة، يُعرف كل منها نفسه بالرجوع إلى أحد الأجداد الذين يُفترض أنهم سليلو الجد الأعلى المشترك. ومن هؤلاء الأجداد تتفرع خطوط نسب أخرى باتجاه الأسفل، وهكذا دواليك إلى آخر مستوى من التجزؤ: أي السلالة والعائلة. كل سلالة وعائلة تصوّر أصولها بخطوط تصلها بالجد المؤسس، دَادا عطا الذي يُروى أنه عاش في زمن سحيق[46].

وهناك خاصية مهمة لهذه البنية، وهي أن كل جد هو في الآن نفسه نقطة تلاقي ونقطة تفرع. ومن ثم، فإن كل جيل من هؤلاء الأجداد يشكل أيضًا مستوى من مستويات الضم والفصل. والمستوى الأعلى هو القبيلة، تليه الفروع، ثم السلالات، وهكذا. أما بالنسبة إلى الأفراد، فإن الرسم الذي يحدد وضعهم يتكون من نقطة (هي الفرد) محاطة بسلسلة من الدوائر التي يحوي بعضها البعض الآخر[47].

(43) Henry Munson, «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait c Atta,» *Man*, vol. 28, no. 2 (June 1993), p. 268.

(44) Gellner, *Saints*, pp. 144-148.

(45) Ibid., p. 98.

(46) David Hart, *Dadda' Atta and his Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait' Atta of Southern Morocco* (Cambridge: Middle East and North African Studies Press, 1981), p. 8.

(47) Gellner, *Saints*, pp. 37-39.

تؤدي الأجزاء وظائف بحسب مستوى التجزؤ؛ فالعائلات تستغل ما بيدها من أراضٍ وموارد، والسلالات تدبِر شأن الأراضي والماء، والقبيلة تدبِر العلاقات الخارجية (الدفاع عن حدود المجال الترابي، تنظيم الأسواق وعلاقات الرعي وغيرها). والخاصية الأساسية لهذه البنية هي، في رأي غيلنر، أن مورفولوجيتها ونظامها يتكرران رغم اختلاف الوظائف. وهكذا، فإن السلالة من هذا المنظور تشكّل قبيلة مُصغرة، وهنا يتحدث غيلنر عن «أحادية» البنية الانقسامية[48].

وبحسب المؤلف، فإن الجماعات التي تتشكل وفق هذا المبدأ تتمتع بوجود مستقر، وهي تتوالد بحسب مبدأ التفرع من الأعلى باتجاه الأسفل، وهو ما يفضي كل مرة إلى ظهور جد جديد، وهذا ما يسمّيه غيلنر الانقسام أو الانشقاق. تأخذ الأجزاء الجديدة استقلاليتها بحسب المصالح التي تفصلها عن جماعاتها الأصلية وتجعلها تتمايز عنها. ولكن عندما يقتضي الأمر، خاصة في حالات الصراع، فإن حاجة هذه الأجزاء إلى التعاضد تُترجم باصطفاف مكونات كل جزء ضد الجزء «العدو». وهنا يقدم غيلنر الفرضية التالية: رغم تقلبات التاريخ، فإن هذه الآلية تسمح – وفق نظره ـ بالمحافظة على عدد ثابت من الأجزاء في كل مستوى من مستويات التجزؤ. والمثير في هذه النقطة هو أن غيلنر يؤكد تلك الفرضية، وذلك بالرغم من الاعتراف بصعوبة إثباتها![49]

ينبغي الآن الإشارة إلى فكرة محورية بشأن هذا النظام: إن جميع المواصفات السابقة لا تكفي لتصنيف نظام ما في خانة الانقسامية، بل لا بد من معيار آخر يكون هو الأساس؛ فأن يكون النظام انقساميًا، يجب، في رأي غيلنر، أن يخضع لمبدأين هما التعارض والتكامل في وقت واحد؛ التعارض بين صفي الوحدات في مستوى معين، والتكامل حين يندمج الصفان المتعارضان في المستوى الأشمل. على سبيل المثال، تتعارض السلالات صفين، لكن الصفين يندمجان في حالة صراع بين الفروع (أي المستوى الأعلى)، وهكذا من المستوى الأسفل إلى المستوى الأعلى[50]. هذا القانون يكفي، بحسب غيلنر، للحفاظ على مستوى معقول من السِلم والأمن في غياب نظام الدولة.

على هذا الأساس، وبحسب هذه النظرية، فإن المجتمعات الانقسامية لا تعرف لا تراتبًا اجتماعيًا ولا تقسيمًا متطورًا للعمل ولا تمركزًا للسلطة، ومن ثم فإن القبائل التي وصفها غيلنر، كانت، بحسب رأيه، تعيش على هامش المجال الذي كانت تراقبه الدولة المغربية. بعبارة أخرى: الانقسامية تتفادى التمركز السياسي[51].

كيف يتحقق إذًا النظام في هذه الوضع؟ الجواب: بفضل توازن القوى الناتج من البنية الانقسامية، أي انصهار الأجزاء في حالة الصراع بحسب مستويات التمفصل في صفين متوازنين، وهي الآلية الأولى.

---

(48) Ibid., p. 44.

(49) Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology; 32 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981), pp. 60-61.

(50) Gellner, *Saints*, pp. 41-42 and 54-55.

في ما يخص السلالات التي تنحدر من الأولياء، لاحظ بعضهم أن شخصيات أخرى محترمة، أو ذات نفوذ، كانت تقوم أيضًا بالوساطة. هذا صحيح، ولكن ما ينقض ذلك هو تغيير النظرية على أساس تعدد الوساطات، ويبقى دور الأولياء حاسمًا في الأوساط القبلية.

(51) Gellner, *Saints*, pp. 44-45, 64, 84-85 and 91.

أما الثانية، فهي التحكيم الذي تقوم به السلالات الدينية[52]؛ فعلى خلاف السلالات القبلية المسلحة، ودائمًا بحسب غيلنر، والمتشبثة بالمساواة، تكون هذه السلالات تراتبية ومسالمة ولا تحمل سلاحًا. وبفعل قيامها بهذا الدور، تضمن استمرار هذا النوع من النظام المهدَّد دومًا بالتفكك، وفي الآن نفسه تربط القبائل بالأمة الإسلامية[53].

ولكي تكتمل الصورة، من المفيد العودة إلى خاصيتين تتعلقان بالمصطلحات المستعملة في تسمية الأجزاء القبلية من طرف المخبرين وأهل القبائل أنفسهم من جهة، والمصطلحات المستعملة من طرف الأنثروبولوجيين من جهة أخرى. الخاصية الأولى تتلخص في نوع من عدم الاستقرار في التسميات من طرف أهل القبائل (كما في المعارف المدوَّنة مثلما سيتبين لاحقًا)؛ أما الثانية، فتكمن في تعامل الأنثروبولوجيين مع هذه الظاهرة بالذات، حيث إنهم غالبًا ما يتجاوزون هذا الإشكال بسرعة، ومن غير تمعن كاف في عدم الاستقرار الذي يطبع منظومة المصطلحات التي يعتمدها المجتمع القبلي، وكذلك خبراؤه في تسمية أجزائه. سوف أعود إلى هذا الإشكال في ما بعد، وأكتفي هنا بملاحظة أخيرة: حاول غيلنر تفسير هذه الظاهرة من دون أن يعمق النظر بشأنها، واكتفى بتأويلها على أنها تابعة للبنية في حد ذاتها:

«إن الكلمات البربرية تقبيلت (قبيلة) وإخص (سلالة/ أو فرع) مستعملة بكل تأكيد بشكل انقسامي بحت، أي بحسب السياق: الوحدة نفسها يجري اعتبارها قبيلة أو فرعًا إذا جرى تقديمها بنيّة تمييزها من جماعة أصغر أو أكبر. لكن هذه النسبية تختفي عندما يتعلق الأمر برأس النظام وبقاعدته: لا أحد يصف جزءًا من القرية على أنه قبيلة، أو قبيلة بأكملها ... على أنها سلالة»[54].

هذا حل يتمتع بكثير من الرشاقة، غير أنه يفترض أن مكانة الوحدات ثابتة في ما يخص المستوى الانقسامي الذي تنتمي إليه، لكن هذا الافتراض تفنّده الوقائع، كما سنرى لاحقًا.

استنتاجات

إن التعبير عن العيش المشترك بوسيلة خط النسب الذكوري ظاهرة عامة كما هو معروف، مع الأخذ بعين الاعتبار الجدات اللواتي يؤسسن للقبائل أو العشائر في حالات متعددة[55]. ولا غرابة أن نقف عليها في الحالات المدروسة كما في جميع المجموعات البشرية في منطقتنا؛ فذلك الخط يقدمه عادة أهل القبائل كتفسير للقرابة التي تجمعهم. لكن، وكما لاحظ روبرتسون سميث منذ نهاية القرن التاسع عشر، يبدو أن ضرورة التماسك الاجتماعي هي التي تفسر ذلك الخط وليس العكس[56].

(52) Ibid., pp. 41-43, 52-53 and 66-68.

(53) Ibid., pp. 74-78, 85-87 and 126-136, and Ernest Gellner, «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain,» trad. Lucette Valensi, *Annales, économies, sociétés, civilisations*, vol. 25, no. 3 (1970), pp. 699-713.

(54) Gellner, *Saints*, p. 92.

(55) ونجد هذا أيضًا في الأسماء العائلية، كما في مثال بن شريفة وبن عطية وبن حليمة وبن حضرية (في المغرب) وبن هنية وبن زينة (في تونس)، وغيرها.

(56) W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, [1885]; 1967), pp. 7 and 41-43.

وأقرب منه إلينا من المعاصرين يمكن الرجوع إلى جاك بيرك، الذي لاحظ أن أسماء القبائل ليست في الواقع إلا رموزًا اسمية تفرّق الساكنة بين مجموعات معترف بها. وقد لاحظ في ما يخص المغرب الكبير، أن أسماء القبائل لم تعرف تغيرات كبيرة منذ قرون. في المقابل، فإن اختلاط الأصول وإعادة تشكيل القبائل ظاهرة تاريخية لا يمكن تجاهلها[57]. وهكذا، يمكن تصوّر الأسماء المتواترة في الأنساب رموزًا للتصنيف والترتيب، أو أوعية تسكنها عناصر من أصول مختلفة تُعرف بتلك الأسماء وتتماسك عناصرها بفعل الاسم الذي يساهم في تكوين هوية. وغالبًا ما كانت التسميات نفسها تستمر، بينما تعاد تشكيلة القبائل وأحجامها بحسب الظروف التاريخية[58]. إن الحالات المعروضة، تبين، كغيرها، أن إثبات صحة القرابة يصبح أكثر صعوبة كلما صعدنا إلى المستويات العليا من تمفصلات خط النسب باتجاه الجد المؤسس؛ ففي حالة بني سعدة، لا نعرف شيئًا عن المسافة التي تفصل بين هذه الجدة والفروع التي تنحدر منها الأجزاء، كما أن جميع خطوط النسب بعدها تنحدر من الذكور، ويرجع ذلك إلى القطيعة بين الدراسات التي تتناول شمال أفريقيا والدراسات التي تهتم بأفريقيا جنوب الصحراء.

لاحظ كويزينيي أن الأجداد الذين تنتمي الأجزاء إليهم يُقدَّمون وكأنهم دائمًا إخوة أشقاء، أي أقرب الإخوة (على الأقل مبدئيًا)، ولربما أن تلك الأخوّة حجة قوية في تصوير ضرورة التضامن بين فروع بني سعدة. من ناحية أخرى، يبدو واضحًا أن هناك تغيرات تحدث على مستوى الجماعة تؤدي إلى انصهارها في مجموعات أخرى (مثال بنو بطاو)، وأن الأخوال يتدخلون في الصراعات (مثال السعادي)، وأخيرًا أن تجمعات الانتجاع يمكن أن تضم خليطًا من عُصبة الإخوة وأبناء العم مع أحلاف بالمصاهرة (مثال بني مُرة خلال نجعة الشتاء). والشيء نفسه ينطبق على مخيمات البدو التي يُطلَق عليها عند الروالا اسم «القوم»، وقد يتكوّن من خيام أو من خليط (أي من دُور مبنية وخيام). ولا تتجمع السلالات أو الفروع في مكان واحد، لاختلاف الموارد وتوافرها في أمكنة متباعدة، بحسب الظروف المناخية والسياسية والاقتصادية[59]. وهذه ظاهرة وقفتُ عليها شخصيًا عند آيت عطا في أواخر الستينيات، حيث كانت السلالات منتشرة في أماكن مختلفة، بحسب المراعي أو الشغل في المعادن أو السكنى في المدن بسبب وجود المدارس، أو الانتشار في أماكن متباعدة بحسب الحساسيات السياسية... إلخ.

في معالجة لهذه المشكلة، مال بعض الأنثروبولوجيين، الذين بقوا أوفياء لشكوكهم في صحة علاقات الدم، إلى استعمال كلمة «قرابة» بمعناها العام[60]؛ وهذا يشمل قرابة الدم، وعلاقات الالتفاف بجميع

(57) Jacques Berque: «Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine?,» dans: *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre*, 2 vols. (Paris: Armand Colin, 1953), p. 26, et *Une cause jamais perdue: Pour une Méditerranée plurielle, écrits politiques, 1956-1995* (Paris: A. Michel, 1998), pp. 226-227.

(58) تتردد مقولة الأصول المختلفة في تكوين القبائل والمجموعات في إطار نقد الأنثروبولوجيا الكلاسيكية، وذلك في تجاهل لما قدمت أنثروبولوجيا المغرب الكبير في هذا الموضوع. وتطبيقًا لنظرية فوكو حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، فإن طلال أسد، مثلًا، يُرجع تكون القبائل إلى سياسة الشيوخ، ولا أحد زعم أن السياسة كانت غائبة. كما أن أمسال ومبكولو ألحا على اختلاف أصول مكونات الإثنيات في أفريقيا جنوب الصحراء من دون الإشارة إلى إثنوغرافيا شمال أفريقيا.

(59) Lancaster, pp. 10-14 and 23-24.

(60) Eickelman, *Moroccan Islam*, pp. 99-104 and 111.

أنواعها، من علاقات الأخوة من الرضاعة ... وغيرها. وينبغي كذلك الأخذ بعين الاعتبار العلاقة بين مفردات «قرابة» و«نسبة» و«نسب» و«انتساب» وانتماء وضم ... إلخ. أضف إلى ذلك أن الانضمام إلى المجموعات كان يحصل أيضًا بالقوة والغلبة، وبإخضاع المهزومين إلى الاعتراف بذلك بوسيلة تقديم الذبائح، وهي عملية كانت بعض القبائل المغربية تسمّيها «تعرقيبة».

لقد جرت العودة إلى لفظ «قرابة» عشرين سنة بعد أيكلمان، وأشيرَ من جديد إلى أنها تفيد القرابة بالدم أو بالمصاهرة[61]. كان من الأفضل تأكيد كلمة «دم»؛ إذ إن كلمتَي «دم» و«قرابة» توظفان بارتباط مع كلمة «نِسبة» التي وصفت هيلدرد غيرتز استعمالاتها المتعددة[62]. ومن جملة هذه الاستعمالات نجد طبعًا علم الأنساب ومعنى فعل نسب. إن استعمال كلمة قرابة بهذا المعنى له فوائد عديدة، من بينها تجنُّب بعض الثنائيات المتفشية بين كثير من الأنثروبولوجيين: القرابة الحقيقية/القرابة الوهمية، أيديولوجيا/ ممارسات ..[63].

معروف أن الأنثروبولوجيين الذي اشتغلوا على منطقتنا لاحظوا أن القرابة تشكّل نموذجًا تصنيفيًا قابلًا للتعميم بحسب منطق تناظري، وبإجرائية إجمالية وفق تعبير بورديو، وهو نموذج يُعمَّم بسهولة نسبية كلما أعيد تشكيل المجموعات البشرية، وظهرت قبائل أو فروع جديدة، حيث تكون الحاجة إلى مواءمات ضرورية[64]، وبوسيلة تصنيفات واقعية تعمل باستمرار على تحقيق المواءمات المخلَّفة. ومع ذلك، تمسك غالبية الأنثروبولوجيين برؤية مفادها أن أهل القبائل لهم عاداتهم ومساطرهم العملية في تصنيف الوحدات الاجتماعية وترتيبها، ولهم رموزهم، ولكنهم يفتقرون إلى المفاهيم التحليلية. بيد أن هذه فرضية تستدعي النقاش، كما سنرى في القسم الثالث من هذا البحث.

تُظهر حالة بني سعدة بشكل جلي أن هناك علاقة تراتبية بين جماعات «الأحرار» و«التابعين»، كما أن التراتبية في الجزيرة العربية معروفة أيضًا. وفي المقابل، لا نعرف شيئًا عن التراتبية الداخلية في كل جماعة على حدة، رغم أنني أشرت في غير هذا المكان إلى ما سمّيته «السلالات المحورية» في المغرب[65]، وهي فكرة تحيل إلى فكرة «بيت» في البلدان المغاربية[66]. ولا حاجة هنا للتذكير بالحضور الراسخ لـ«البيت» في القبلية العربية. والخاص والعام يعرفان أن بيت بني هاشم وبيت بني أمية أعطيا المجتمع الإسلامي بنية الدولة في العصور الأولى. ويمكننا متابعة هذه القوة المهيكلة لـ«البيت» في مجالات أخرى، منها مجال الكلام المنظوم، وبالذات في «بيت القصيد». وإني لأرى

(61) Bonte [et al.], p. 36.

(62) Hildred Geertz, «The Meanings of Family Ties,» in: Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*, with a photographic essay by Paul Hyman (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 356-363.

(63) Godelier: «Le Concept de tribu,» pp. 188-193, et *Les Tribus*, pp. 14, 17 et 22; Raymond Jamous, *Honneur et baraka: Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, atelier d'anthropologie sociale (Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981), p. 7, et Bonte [et al.], p. 41.

(64) Bonte [et al.], pp. 39-41.

(65) Hammoudi [et al.], *Projet de développement* (1990).

(66) Bonte [et al.], pp. 109-110 and 118-120.

بيوتات العرب تتنافس في عكاظ بأبياتها !!! ولربما هناك علاقة قوية بين الأبيات والبيوتات ... لكن المهم هو أن القبائل تنتظم حول هذه «البيوت» وفق تراتبية يحكمها الجاه.

في ما يخص البلاد المغاربية، أثير موضوع التراتبية في إطار نقد النظرية الانقسامية، واعتُمد مثال آيت عطا، الذي قدمه غيلنر على أنه مثال نموذجي للمجتمعات الانقسامية القائمة على المساواة، والتي ينظمها مبدأ التكتلات المتكافئة للأجزاء. في الحقيقة، يخفي نموذج غيلنر هيمنة البدو الرحل على سكان الواحات المستقرين، وكذلك التراتبية الدائمة داخل القبيلة. ولا يقيم الاعتبار الكافي لسلسلة النسب، التي تبدو ميثاقَ مساواة، وفي الآن نفسه ميثاقَ تراتب، يكشف عن نفسه عبر التمييز الذي تقيمه القبائل بين الفروع «الأصلية» وتلك «المحسوبة» على المؤسسين[67]. ومن ناحية أخرى، خضعت فكرة توازن الأجزاء لنقد شديد[68].

في الواقع، نجد أن لغة القرابة نفسها تبني لظاهرة التراتب واللاتكافؤ في المكانة؛ هذا ما أثبتته دراسات كثيرة[69]. وسواء تعلق الأمر بالعلاقة بين القبائل أو بالعلاقة بين مكونات القبيلة في حد ذاتها، فإن أساس هذه الظاهرة هو الزواج الداخلي بين أعضاء القبائل التي تُعد «حرة»، أو ذات مكانة، مقارَنةً بالقبائل الضعيفة والتابعة. وهناك أيضًا تمييز واضح بين «الأحرار» والآخرين، وهو ما نجده في جميع فروع آيت عطا على سبيل المثال. أضف إلى ذلك حالة المحكومين المستقرين في الواحات، كما أشرت سابقًا، وحالة العبيد، وطبعًا حالة اليهود التي كانت تتأسس على قانون الذمة[70]. والأهم هو أن هذه الظواهر كانت منتشرة تقريبًا في كل مكان في المشرق والمغرب.

وصف ابن خلدون ظاهرة تراتب القبائل منذ زمن طويل، وسبقه في هذه النقطة علماء الأنساب، وهي ظاهرة ترتبط أيضًا بعلاقة القبيلة بالدولة[71]. وتعايش القبيلة والدولة شيء ثابت ويعرفه المؤلفون العرب القدامى جيدًا، لكن مناصري الانقسامية لم يكونوا على معرفة بذلك، أو أنهم تجاهلوه. وفي بعض الدراسات المقارنة، هناك من عدَّها سمة مميزة لمنطقتنا[72].

إن العلاقة بين القبيلة والدولة عامل مهم من عوامل التحول داخل القبيلة، بجانب عوامل أخرى سيأتي ذكرها. لكن النقطة الحيوية التي تدفع بتحليلنا إلى الأمام تتلخص بمشكل عدم الاستقرار

(67) Hammoudi, «Segmentarité».

(68) الهراس، **القبيلة والسلطة**، ص 49ـ53؛ Hammoudi, «Segmentarité»; Eickelman, *Moroccan Islam*, pp. 20, 98-104 and 120-181; Lancaster, pp. 161-162, and Munson, pp. 272-276.

(69) Pierre Bonte, «L'Herbe ou le sol? l'évolution du système foncier pastoral en Mauritanie du Sud-Ouest,» dans: Marceau Gast (ed.), *Hériter en pays musulman: Habus, lait vivant, manyahuli* (Paris: CNRS éditions, 1987), pp. 193-214, et Pierre Bonte, Edouard Conte et Paul Dresch (dirs.), *Emirs et présidents: Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, préf. de Jean-Claude Vatin (Paris: CNRS éd., 2001), p. 41.

(70) Abdellah Hammoudi: «Segmentarité,» et «Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles,» *Annales. Histoire, sciences sociales*, vol. 35, nos. 3-4: *Recherches sur L'Islam: Histoire et anthropologie* (May - August 1980), pp. 615-641, et Mezzine, pp. 268-269.

(71) Hammoudi: «Segmentarité,» et «Sainteté, pouvoir et société»; Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspero, 1977), pp. 175-186; Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, 2 vols. (Rabat; Tanger: Éditions marocaines et internationales, 1977), p. 145, et René Gallissot, *L'Economie de l'Afrique du Nord*, que sais-je ?; 965, 4ème éd. mise à jour (Paris: PUF, 1978), pp. 30, 41-43 et 145.

(72) Godelier, *Les Tribus*, pp. 37 et 47.

في التسميات والتصنيفات المعتمدة من طرف المخبرين وأهل القبائل. إن هذه النقطة تمثّل الخيط الذي سوف أتّبعه في التنظير لظاهرة القبلية، وهي تحتاج إلى مجهود جديد نظرًا إلى الالتباس الذي اتسمت به في كتابات الأنثروبولوجيين. أما الحل الذي وجده غيلنر لهذه المشكلة، فإنه في الحقيقة تبسيط فرضه عليه التصور البينيوي الذي اعتمده. بعبارة أخرى: هذا التصور منع الباحث من ضبط مرور الجماعات من المراتب والأصناف عبر الزمن؛ فالفخذ مثلًا يمكن أن يتحول إلى قبيلة كاملة بفعل مراكمة النجاحات (مراكمة الموارد وتوسيع المجال الترابي، وكسب امتيازات بالنسبة إلى الطرق المهمة، خاصة التجارية منها، مع المدن والدولة وغير ذلك). هذه ظاهرة أشار إليها أيضًا لانكاستر[73]، وآخرون بالنسبة إلى العصور القديمة[74]. وهكذا، فإن القاعدة البنيوية ليست هي المعطى الحيوي الوحيد الذي يفسر المرور من تصنيف اصطلاحي إلى آخر عندما يتعلق الأمر بالجماعة نفسها، وإنما دينامية القوى الفاعلة داخل القبيلة وخارجها، بما فيها العامل الاقتصادي، كما ألح على ذلك لانكاستر وكويزييي وقبلهما بيترز. وربما تكون هناك بنية ثابتة (2 ـ 4 ـ 8 أجزاء أو غيرها من التمفصلات الانقسامية)، لكن ذلك لا يعني بقاء الأجزاء المورفولوجية في الصنف نفسه مع مرور الزمن (يمكن الفرقة أو الفخذ التحوّل إلى قبيلة مثلًا).

من ناحية أخرى، يرى بعض المؤلفين أن هذه الدينامية مبنية على استعمال العنف[75]، لكن المسألة تتجاوز ذلك كثيرًا؛ فالتكامل بين المساواة والتراتبية يمكن أن يفتح الطريق أمام المستثمرين في العنف، لكنه لا يخلص دائمًا إلى إعادة حالة المساواة إلى نصابها عبر دورة العنف التنافسية، كما ذهب ريمنو جاموس إلى ذلك[76].

فما ينقص الآراء هو العوامل الشاملة، مثل العلاقة بالدولة أو بإمارة ما، حتى ولو كانت هذه العلاقة غير مستقرة، خصوصًا قيام التراتبيات واحتلال الطبقات المتعارف عليها، وهذا ما لا يسجله التصور البنيوي الكلاسيكي. والملاحَظ أن التراتبية تتشكل بحسب تموقع الناس في موازين القوة والنفوذ بالدين أو العلم أو وسائل العنف، أو الرصيد المادي، أو بالجمع بين هذه العوامل[77].

---

(73) Ibid.

(74) مدخل القبيلة، في: P. Bearman [et al.] (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (Leiden; Boston: Brill, 2005-2006), pp. 12-38.

(75) Jeanne Favret, «Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie,» *L'Homme*, vol. 8, no. 4 (1968), et Jacob Black-Michaud, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*, with a foreword by E. L. Peters (Oxford: B. Blackwell, 1975), p. 182.

(76) Jamous, p. 7.

(77) Abdellah Hammoudi: «Segmentarité»; «Aspects de la mobilisation populaire à la campagne vue à travers la biographie d'un mahdi mort en 1919,» dans: Ernest Gellner et Jean-Claude Vatin (eds.), *Islam et politique au Maghreb: Table ronde du Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, Aix, juin 1979*, collection recherches sur les sociétés méditerranéennes (Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981), pp. 49-52, et «The Path of Sainthood: Structure and Danger,» *Princeton Papers in Near Eastern Studies*, no. 3 (1994), p. 73, and Jacques Berque: *L'Intérieur du Maghreb*, chaps. 2 et 8, et *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb: XVIIe siècle*, bibliothèque arabe. Collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1982), pp. 21-27.

في هذه المرحلة من التحليل، أقترح صيغة لفكرة ستكون موضوع شرح أوسع في القسم الأخير من هذا العمل: إن تصور القبيلة بوسيلة شجرة النسب ليس من قبيل الأيديولوجيا، وإنما هو مبدأ يصلح لتكوين علاقات. وهذا المبدأ يُنشط ديناميات متعارف عليها بشكل ضمني، ولكنه أشبه بالرسمي. يحصل هذا في الوقت الذي تكون فيه ديمومة الوحدات المورفولوجية الحية والنافذة وأسماؤها، ومستوى تجزؤها، متغيرة، وعلاقاتها وتحالفاتها غير ثابتة. أما على مستوى القبائل والتشكيلات الكبرى (الأمم ومراكز الحكم الشاملة)، فإن عدد فرص إعادة التجمع وأشكاله تكون محدودة، رغم أن المورفولوجيات القبلية تستطيع أن تندمج في مجموعات كبرى، أو تعيد تشكيل ذاتها وفق المبدأ نفسه أو وفق مبدأ مشابه.

الأمر جلي: يدحض هذا المقترح الفكرة القائلة بأن الناس «مُشكّلون» هم أيضًا في أفعالهم (كالصراعات على سبيل المثال)، وفق المبادئ البنيوية للانقسامية التي تبقى خارج وعيهم[78]. وفي المقابل، يفترض هذا الطرح الذي أتبناه أن المبدأ الذي يحكم هذه الدينامية يساعد على تشكيل جماعات وعلاقات. وإذ يشتغل هذا المبدأ كاستراتيجيا، بحسب عبارة بورديو، فإنه ليس هناك سبب كاف لاعتباره هابيتوسًا منفلتًا تمامًا عن الشعور[79]. وعلى كل حال، لا مناص من رد الاعتبار إلى عامل آخر هو اختيارات الأفراد بحسب أرصدتهم والإكراهات التي يواجهونها كما بيّن ذلك لانكاستر في نظرة موسعة إلى فكرة كان قد طرحها سعد الدين إبراهيم ودونالد كول[80].

لكي نقترب قليلًا من تلك الدينامية، نحتاج إلى إعادة النظر في المكانة التي تحتلها معارف مجتمعات المنطقة في التقليد الأنثروبولوجي؛ تلك المعارف التي أنتجتها مجتمعاتنا. فإذا كان صحيحًا أنه جرى استعمال المعرفة الشفوية التي وفرها المخبرون، وأن هناك من الأنثروبولوجيين من اعتمد المدونة باللغة العربية، فإن الملاحَظ هو أن تلك المعارف اتُخذت في الغالب كمادة خام، أي إنها مُنحت مكانة هامشية في ما يخص تكوين المفاهيم؛ فالمحاولات التي سعت لتجاوز هذه الوضعية اقتصرت على الإلحاح بأن مجتمعاتنا تعتمد الكتابة والنصوص؛ أما في ما تبقى، فإنها اكتفت بتلخيص كتابات بعض المؤلفين أو بإنجاز حوارات مع الناس[81]. لكن أهمية هذه المشاريع تبقى محدودة؛ إذ إنه إما حصل إخفاء المشكل القديم المتعلق بالمرور من خطاب المجتمعات حول ذاتها إلى الخطاب الأنثروبولوجي، وذلك بفعل نوعية تلك المشاريع، وإما أُعيد طرح المشكل لكن بطريقة تفتقد الوضوح في مشاريع أخرى.

(78) Paul Dresch, «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems,» *American Ethnologist*, vol. 13, no. 2 (May 1986), pp. 318-319.

(79) Abdellah Hammoudi, «Phénoménologie et ethnographie: À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu,» *L'Homme*, no. 184 (2007), pp. 77-78.

(80) Lancaster, pp. 7, 15-22 and 151, and Saad E. Ibrahim and Donald P. Cole, «Saudi Arabian Bedouin,» American University of Cairo, Humanities and Social Sciences, Cairo Papers, volume 1, Monograph 5, 1978.

(81) Kevin Dwyer, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), and Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Comparative Studies on Muslim Societies; 16 (Berkeley: University of California Press, 1993).

بناء على ما تقدم، فإن ما ينبغي التركيز عليه الآن هو المقارنة بين خطاب مجتمعاتنا حول ذاتها من جهة، والخطاب الأنثروبولوجي من جهة أخرى. والهدف هو محاولة رسم معالم طريق عبور بين الخطابين تسمح بتحديد مبدأ تشكّل المورفولوجيات القبلية.

مقابلة المعرفة الأنثروبولوجية ومعرفة مجتمعات المشرق والمغرب بذاتها

تناولتُ المعرفة الأنثروبولوجية بشأن القبيلة، وكان من الصعب أن أحدد ما فات نظرياتها من دون أن أدخل في التفصيلات. وسبق أن ذكرت مجموعة من الثغرات والتناقضات التي شابت تلك النظريات، وسأركز في ما تبقى من هذا البحث على أسباب تلك الثغرات، من وجهة نظري، وأخص من بينها ثلاثة أسباب رئيسية.

يرجع السبب الأول إلى الاعتماد في غالب المحاولات على المخبرين. في هذا الباب، ساد الاعتقاد بين الأنثروبولوجيين أن كلام المخبرين خال من التصنيف، وإن هُم اعتبروه تنظيرًا، فإنهم أخذوه بمأخذ التنظير «الأهلي» الذي لا يصلح إلا للنقد والتحليل، قصد الانتقال إلى وضع المفاهيم العلمية، فإذا بهم يعتمدونه كمادة خام فقط، أي مجموعة وثائق، أو يُقصونه تمامًا بذريعة التناقضات التي افترضوها في ما يخصه. هناك نقطة حيوية، كما سبق وذكرت، تكمن في موقفهم بالنسبة إلى انعدام الاستقرار في تصنيف مكونات القبيلة، من دون التمعن في ما قد يكون لعدم الاستقرار هذا من معنى. هذه نقطة حيوية من بين نقاط حيوية أخرى في ما يخص نقد المعرفة الأنثروبولوجية في منطقتنا. وقد اخترت أن أركز عليها في هذه الورقة لكونها تدل بوضوح على جوانب خطيرة في الإشكالية التي أحاول معالجتها.

السبب الثاني يرجع إلى تقسيم التراث المغاربي- المشارقي إلى قسم تهتم به الأنثروبولوجيا، ويُعتمد فيه غالبًا على معرفة المخبرين الشفوية، وقسم يُعتمد فيه التراث المكتوب، وبقي زمنًا طويلًا من اختصاص المستشرقين فقط. من جراء ذلك، حصل التفريق التعسفي بين وجهين لتراث هو في الحقيقية تراث واحد.

السبب الثالث تابع لما سبق، وهو يتلخص في المكانة الإبستيمولوجية التي خصصها الأنثروبولوجيون، الذين كانوا ولا يزالون أوروبيين وأميركيين في غالبهم، للمعرفة التي أنتجتها منطقتنا، وهي مكانة دونية خاضعة، أولًا وقبل شيء، لسلطتهم المعرفية.

في ما اختص بالقبيلة والقبلية، هناك بعض الأنثروبولوجيين الذين رجعوا إلى ابن خلدون، وإلى مفهوم العصبية. لكن تلك الإحالات بقيت معزولة عن الرصيد العلمي المدوَّن باللغة العربية منذ قرون، سواء تعلق الأمر بعلم الأنساب والأعصاب وفقه الإرث، أو بعلوم الأرض والرحلات والممالك والمسالك .. إلخ.

ربما يكون من السذاجة أن يتصور أحد أن في وسعه وحده إعادة النظر في توظيف ذلك الرصيد الهائل والمتفرع، قصد تكوين مفاهيم ناجعة من شأنها أن تهيكل علومًا اجتماعية جديدة المرامي والمناهج:

علومًا لا بد أن ترتبط بتاريخ المنطقة وثقافتها والأسئلة العريضة التي تهم مصيرها. وأناشد القارىء أن يعتبر هذه تجربة محدودة جدًا أقوم بها كلبنة متواضعة في سبيل الإعداد لبرنامج آمل أن يتفهمه علماء منطقتنا، ويقوموا بإعداده والاشتغال عليه في المستقبل القريب. أما محاولتي هذه، فلا تزيد عن كونها تمرينًا بوسيلة نقطة واحدة محصورة هي القبيلة، مع جانب من مفهوم العصبية. كل ما هناك هو أني حاولت وضع هذه التجربة في إطار أشمل أراه من قبيل الممكن.

اعتُمد في هذه التجربة على ثنائية كانت معروفة في الأنثروبولوجيا كما تلقيتها، ترجمتها إلى اللغة العربية بثنائية «الداخلي» و«الخارجي»[82]. وللمفردتين معنيان نسبيان في ذهني؛ فالداخلي يتلخص هنا بالمعرفة التي أنتجتها المجتمعات حول ذاتها وبنفسها، والخارجي هو المعرفة التي أنتجها الأنثروبولوجيون. لكن هذا لا يعني – بحسب رأيي- نفي المشروعية عن ذلك الرصيد بدعوى أنه وُضع من طرف باحثين أتوا من خارج المجتمعات المدروسة. وإني على اطلاع بالنقد البوستكولونيالي وتفكيكه تبعًا لفوكو ودريدا وغيرهما. ولكني أروم النقاش بالحجة ضد أي طرح، اعتمادًا على الأسس المنطقية والإمبريقية قبل الرجوع إلى العوامل الاستعمارية الشاملة[83]. وأخيرًا، فإني أتخذ ثنائية الداخلي/الخارجي مدخلًا للبحث وبغاية تجاوزها، لما للثنائيات المتحجرة من تأثير سلبي، كما أشرت إلى ذلك في كتابات أخرى[84].

أخيرًا، إن للخارجي عندي معنى آخر، وهو الذي يقع نسبيًا خارج المعرفة الذاتية اليومية والعملية، أي «الخارج» بمعنى البناء المفاهيمي الذي يقوم به العلماء المنتمون إلى المنطقة كما يفعل العلماء الآخرون.

ثنائية «الداخلي» و«الخارجي»

هناك عدد قليل من الأنثروبولوجيين الذين استعملوا المعرفة المكتوبة باللغة العربية إضافة إلى التقاليد الشفوية. لكن هذه المحاولات بقيت محدودة، وتركت المسألة التي تعنينا برمّتها جانبًا، ونعني بذلك المكانة الإبستيمولوجية للمعرفة التي أنتجتها منطقتنا، وكنت قد وصفت في مقال سابق بعض أسباب ذلك ومزالقه المنهجية[85].

أما الذين يجمعون الشفوي والكتابي، فإنهم يكتفون في الغالب باستكمال واحد بالآخر من دون تفكير واعٍ في العلاقة بين الاثنين. في هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى بيرك وكويزينيي، ودريش، وغيرهم. لكن هؤلاء اكتفوا باستعمال الوجهين في توثيقاتهم، ولم يقابلوا يومًا تراث المنطقة ومفاهيمه بالتقليد الأنثروبولوجي ومفاهيمه، كما أحاول هنا من خلال المثال الذي اخترته. أخيرًا تتحدد المكانة التي ينبغي أن تحتلها معرفة المجتمعات بذاتها، من خلال توضيح مشكلة خيّمت على الأنثروبولوجيا منذ

(82) والثنائية معروفة باللغة الإنكليزية emic etic.

(83) والتي أظن أن لا مناص من الرجوع إليها، لكن بعد التمحيص الذي أشرت إليه (لا قبله).

(84) عبد الله حمودي، **الحداثة والهوية: سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015)، الفصلان 1 و2.

(85) Hammoudi, «Phénoménologie et ethnographie».

مدة، ألا وهي مشكلة الطريق الذي يمكن أن يربط بين التصنيفات المعرفية التي تعتمدها المجتمعات نفسها، وتلك التي تعتمدها الأنثروبولوجيا. وإني أتفادى هنا، عن قصد، عبارة «المعرفة المحلية» التي استعملها غيرتز؛ ذلك لأن الأمر يتعلق بمواجهة التقليد الأنثروبولوجي بتقليد المجتمعات المدروسة، مع اعتبار أن الاثنين يمثّلان معرفتين جهويتين.

تهم هذه المقابلة كثيرًا من الحقول المعرفية وليس حقل الأنثروبولوجيا وحده. لكن هدفي يقتصر على المساهمة في توضيح هذا المشكل الذي أثير من جديد بطريقة ملتبسة. وعلى سبيل المثال، كتب باحثان ضمن ملف خاص بالقبلية ما يلي:

«إن المسافة بين القيم ‹الحميمية› من جهة، والبناء المفاهيمي ‹الموضوعي› من جهة أخرى، يظهران بشكل جلي في التعارض بين النموذج الأنثروبولوجي الانقسامي ‹المساواتي› للقبيلة وما يُوجد داخل المجتمعات القبلية من تراتبيات قوية، تتعلق بالمكانة وبالسلطة السياسية. ويُلاحَظ هذا التناقض بالخصوص على مستوى التصور الذي يجعل من هذه المجتمعات شكلًا نموذجيًا ‹للمجتمعات من دون دولة› في الوقت الذي نلاحظ فيه أن القبيلة تتعايش مع الدولة»[86].

وهكذا، فإن المسافة المذكورة تقع، بحسب هذين الباحثين، بين «القيم الحميمية» والبناء المفاهيمي «الموضوعي» الذي هو من إنتاج الأنثروبولوجي؛ ففي ناحية، يُفترض أن ليس هناك سوى «قيم»، وفي الناحية المقابلة يُفترض أن ليس هناك سوى المفاهيم، وهذا تصور يبعث على الشك، من وجهة نظري.

يعتمد المؤلفان التمييز القديم بين «الحميمي الداخلي» و«الموضوعي الخارجي» للتعبير عن القضية المطروحة. لكن غيرتز كان قد أعاد صوغ هذه المسألة بقوة منذ مدة[87]. وخلافًا للمؤلفَين المذكورَين، يحدد غيرتز نوعين من المفاهيم: الأول هو المفاهيم القريبة من التجربة، وهي من إنتاج المجتمعات، والثاني يأخذ مسافة من هذه التجربة التي يجتهد الأنثروبولوجيون في وضعها اعتمادًا على الأول.

بيد أن غيرتز لا يطرح سؤال ما إذا كانت هذه المجتمعات تملك مفاهيم تسمح بالمرور من تجربة إلى أخرى، وهو ما يعني أن في الإمكان أن تكون لها هي أيضًا مفاهيم تأخذ مسافة من التجربة بالمعنى الذي يعنيه، على سبيل المثال، المفاهيم التي ينتجها علماء ينحدرون من هذه المجتمعات. لذلك، فإنه يعتبر كباقي الأنثروبولوجيين أن «الحميمي الداخلي» يفتقر إلى المفاهيم التصنيفية والتحليلية، ويكتفي بطرح مشكل المرور من الداخلي من دون الانتباه إلى إمكانية وجود صرح مفاهيمي تتلاقى فيه مفاهيم المجتمعات مع المجهود المفاهيمي للمقاربة الأنثروبولوجية. وبهذا تبقى القطيعة واضحة بين «الرموز» الداخلية والمفاهيم التحليلية الأنثروبولوجية، وإن قرّب غيرتز المسافة بينهما. ولكن كما

(86) Pierre Bonte et Yazid Ben Hounet, «Introduction,» *Etudes rurales*, no. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), p. 14.

(87) Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books 1973), pp. 14-15 and 27, and *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1976), chap. 1.

سأبين، ينقص مجهوده التحول إلى نظرية عملية وديناميةٍ للثقافة، وكذلك إلى ربط تحليل المشكلة بتموقع الأنثروبولوجي بالنسبة إلى المجتمع المدروس[88].

أخيرًا، لا يبدو أن كلًّا من بونت وبالهونات يعي أن مشكل المسافة يُطرح عمليًا على جميع الخطابات الأنثروبولوجية، بما فيها خطابهما، وأن الأمر لا يتعلق بالنموذج الانقسامي فحسب. فإذا كانت قيم المساواة، في الصيغة التي أتى بها غيلنر، تهمّش التراتبية، فإن ذلك لا يعود إلى «المسافة» التي نتحدث عنها، بل سببه إما خلل في عملية المشاهدة، وإما الدوغمائية النظرية. وعلى كل حال، فإن الدراسات التي أشرنا إليها بيّنت أن مقاربة أكثر دقة وأكثر قربًا من المجتمعات المدروسة بإمكانها إصلاح مثل هذا الخطأ، لكن هذا الإصلاح يمكن أن يكون نتيجة الملاحظة والمشاهدة الدقيقتين أكثر منه نتيجة بلورة طريقة المرور من الداخلي إلى الخارجي.

أضِف أن العلاقة بين الدولة والقبيلة كانت قد أثيرت من طرف هذين المؤلفين، وكذلك آخرين، في إطار إصدار جماعي تحت إشراف خوري وكوستنير، وهذا بشكل مستقل عن إشكالية «الداخلي و«الخارجي».

أما في ما يخصني، فإنني أعتقد أن مجتمعات المنطقة لديها مفاهيم أنتجتها بفعل المرور من تجربة إلى أخرى، وهي جزء من الثقافة. ومفهوم الثقافة الذي أعتمده مفهوم دينامي وعملي، لكنه تجريدي أيضًا. وأحسن مثال على ذلك هو مفهوم «القرابة» المهم جدًا في الحياة القبلية (وفي غيرها): هنا جرى التعميم انطلاقًا من الدم إلى الرضاعة، إلى الجماعة الشعائرية، وإلى العلاقة بالتعاقد والقرابين... وكل ذلك وفق منطق تناظري واضح. وربما يمكن أن يحصل التعميم أيضًا بولوج طريق معاكس، مثلًا بمقارنة أشياء أخرى قبل تطبيق منطق المقارنة هذه على صلة التناسل والدم، أو إسقاط تلك القرابة ومسطرتها (بمعنى كيف يشتغل منطقها) على تصنيف ظواهر طبيعية أو على ظواهر الكون بأسره، كما ذهب إلى ذلك دوركهايم وموس. ونعرف أيضًا أن كلود ليفي شتروس اتّبع في هذا المجال تمشيًا معاكسًا، ينطلق من محددات الفكر الإنساني الذي يصنف – بحسب رأيه ـ كل شيء وفق الهوية والتعارض، وهو منطق تصنيفي ربما يكون قد طُبِّق بشكل طبيعي على المجموعات البشرية.

وهناك أمثلة أخرى يمكن استدعاؤها: خلال بحث ميداني، شرح لي أناس لا يقرأون ولا يكتبون – عبر عملية تصنيف معقّدة لنُظُم الري ـ كيف يتم توزيع الماء في واحتهم. ومن ناحية أخرى، كان ما نسميه اليوم الحساب الذهني منتشرًا في هذه المجتمعات، حتى بين أولئك الذين لم يذهبوا يومًا إلى المدارس القرآنية أو الحديثة، ويمكن أن نفكر أيضًا في المهارات التي تتطلبها ألعاب الداما والورق والشطرنج التي يمارسها الناس العاديون. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هؤلاء ينتمون إلى المجتمعات نفسها التي

(88) النقاش في ثنائية «الداخل» و«الخارج» (emic/etic) قديم، وليس غرضي هنا الإسهاب في عرضه. ترجع الثنائية إلى اللسانيات، وخصوصًا إلى ك. بايك، وكذلك للسانيات العلاقة؛ وكانت الثنائية موضع نقد مارفين هاريس، وهو الأنثروبولوجي الذي نصح بالتخلي عن «الداخلي». هناك مناقشات مهمة لموضوع «الداخلي» لأولفيي دي ساردون، وهي مناقشة طويلة لا تخلص إلى نتائج واضحة. والمناقشة الأخرى لسيمون سرُّوتي وهي مهمة. انظر: Simona Cerutti, «Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle,» *Tracés: Revue de sciences humaines,* no. 15 (2008), pp. 147-168.

ينتمي إليها المختصون في العلوم، أولئك المتبحرون في علوم الكسور الرياضية المعتمَدة في قسمة الإرث مثلًا، يمكننا أن ندرك أن عملية البناء المفاهيمي ليست حكرًا على الأنثروبولوجيين، وهذا طرح يلتقي مع أطروحات ليفي شتروس، لكن مع فرق مهم وهو أن طرحي يهدف إلى بناء مفهوم علائقي سارٍ في واقع القبيلة، وتوجيه عملية بناء ديناميتها وطرق إعادة تشكيلها، وليس إلى مجرد التفكير فيها.

بناء على ما تقدم، سأضع جانبًا ذلك التمييز المبسط الذي يقوم به بعضهم بين القيم «الحميمية» والبناء المفاهيمي، وهو تمييز يتجاهل الجهود السابقة التي عملت على تسهيل المرور من خطاب المجتمعات إلى خطاب الأنثروبولوجيا. هذا رغم أن ليفي شتروس وكليفورد غيرتز كلاهما عمل، ولكن كل بطريقته، على فتح ممرات، ولو نسبية، في هذا الاتجاه.

يوفر الربط الذي أقترحه بين الخطابين إضافة جديدة إلى عمليات الاستكشاف السابقة، وذلك بالبحث عن وسيلة الربط بين الخطابين على صرح المفاهيمية، أي عملية بناء التصورات كما قدمتُها من خلال الأمثلة السابقة. والتلاقي على هذا الصرح المشترك لا يعني الخلط بين المفاهيم الداخلية والخارجية، بل إن كلًا منها يحتفظ بطبيعته (مع التذكير هنا بنسبية الثنائيات).

يتعلق الأمر بصرح مفاهيمي يتلاقى فيه «الداخلي» بـ«الخارجي». وللوصول إلى هذا الصرح، يبدو من المفيد القطع مع التقليد القديم الذي يفصل بين التراث الشفوي والتراث الكتابي، والقيام بدراستهما كوجهين لتراث واحد. وإني أرى أن تغيير وجهة التفكير وآفاقه على هذا النحو يسمح بالكشف عن جانب مهم للمبدأ الذي يقوم عليه بناء القبيلة.

تهميش تراث المنطقة ومفاهيمه

في معظم الحالات، اعتمد الأنثروبولوجيون الذين اشتغلوا على القبيلة على مقابلات مع مخبرين من القبائل المعنية، واكتفوا بالخطاب الشفوي. ومن المحتمل أن بعض مخاطبيهم كان على معرفة بالكتابة. لكن المهم هو أن أغلب هؤلاء الباحثين أنجزوا – إلا في حالات قليلة ـ إثنوغرافياتهم بوسيلة المقابلة الشفوية، إضافة إلى منهجيات أخرى. وقد أثيرت تساؤلات عديدة حول نجاعة المقابلات الإثنوغرافية، وما يمكن أن يشوبها من نقائص علمية وأخلاقية، أتجنب من ناحيتي الرجوع هنا إليها[89]، وذلك كي أفسح المجال لطرح سؤال لم يطرحه أحد، بحسب علمي، إلى حد الساعة. والسؤال هو: ماذا يفعل الأنثروبولوجيون بالتقاليد التي رواها لهم المخبرون؟ الجواب هو أنهم في الغالب همشوا جانبًا مهمًا منها؛ خاصة في ما يتعلق بالتصنيفات والتسميات. فهُم اعتبروا أن ذلك الجانب لا يستحق اهتماما مركزًا، أو أنه ضرب من ضروب الفكر البدائي أو الأيديولوجيا، ولهذا يهمّشونه ويتركونه جانبًا للمرور بسرعة إلى شبكة المفاهيم المتداولة بينهم.

تظهر عملية التهميش في مجال حيوي يؤسس للتنظير، ألا وهو مجال مفردات التصنيف المتأصلة في ثقافة المنطقة نفسها؛ ففي هذا المجال، ظهرت عند الأنثروبولوجيين واستقرت فترةً طويلة ممارَسةٌ

(89) عالجت الموضوع في محاولة سابقة: عبد الله حمودي، **حكاية حج: موسم في مكة** (بيروت: دار الساقي، 2010)، ص 11 ـ 20.

تتمثّل في وضعهم أسماء للمورفولوجيات القبلية، والاستغناء عن الأسماء التي أتى بها مخبروهم، أي الأسماء الأهلية. وعلى سبيل المثال، يعتمد مونتان الكلمات التالية: قسم، جزء من قسم، قبيلة. صحيح أنه يحتفظ بـ «مُوضع» و«لف»، لكنه يحذف كلمات أخرى مثل «إخص» و«فخذة»، ثم يعطي كلمة تقبيلت مكانة ثابتة في السلّم الهرمي للوحدات التي تُشكل ما يسمّيه هو «قبيلة». من ناحية أخرى، لا يتورع مونتان عن نزع كل قيمة عن تصنيفات مُخبريه، التي تبدو له مشوشة وفاقدة كل عقلانية، ويعوضها بتصنيفاته هو، موضحًا أن المستويات الثلاثة التي يحاول تمييزها بعضها من بعض - «جزء من قسم»، قسم، قبيلة ـ يطلق عليها مُخبروه كلمة واحدة غامضة في نظره، هي تقبيلت. وبحسب هذه النظرة، فإن التسميات تتسبب في الخلط بين الوحدات ومستوياتها. هكذا يتصور الإثنوغرافي أنه يساهم في عملية توضيح، بحيث يفصل ما اختلط في ذهن مخبريه، وبالخصوص في ما يتعلق بالوحدات وترتيباتها التي تبدو له «غامضة»، ثم يزيد أن التصنيفات الواضحة والمنطقية غير معروفة لدى «البدائيين» !![90].

هذا ما كتب مونتان بشأن الأمازيغ الذين درس قبائلهم في المغرب قبل أن ينتقل إلى دراسة القبيلة في المشرق. ومن المؤكد أن مونتان كان يكرر فكرة راجت في عصره بشأن المجتمعات التي كانت تُعتبر بدائية في الأدبيات الأنثروبولوجية؛ فبهذا الخصوص، كتب ما يلي: «نحاول جاهدين، بعد الاستبعاد الحازم لكل التفسيرات المأخوذة من التقاليد الشعبية، تحديد طبيعة مختلف أنماط الأحوال البربرية من خلال المقارنة بين تجاربهم في الحياة وبِناهم الاجتماعية»[91].

واجه الأنثروبولوجيون باستمرار مشكل التسميات وعدم استقرارها، وحاول غيلنر حله بالطريقة التالية: بحسب رأيه، يمكن سلالة كبيرة أن تعتبر نفسها قبيلة في مقابل قبيلة أخرى، ويمكن لها أن تعتبر نفسها «إخص» (أي فرعًا صغيرًا على سبيل المثال) في مقابل «إخص» آخر (أي مقابل جماعة من المستوى الانقسامي نفسه)؛ وهذا يذكّرنا بفكرة النسبية والتكامل البنيوي المألوفة منذ بريتشارد وبعده لويس ديمون[92]. ويتعلق الأمر في كل مرة بعلاقة مرتبطة وظيفيًا بأخرى، لكنها علاقة بنيوية، وهو ما لم ينتبه إليه بعض نقاد غيلنر[93].

إن عدم الاستقرار الاصطلاحي هذا يزعج معظم الأنثروبولوجيين. وسواء كانوا من أنصار النموذج الانقسامي أو من منتقديه، فإنهم يختارون في النهاية ابتكار «أقسامهم»، مُرتبينها وفق هرمية مكوّنة

(90) Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)* (Paris: F. Alcan, 1930), p. 140.

(91) Ibid., p. 150, and Abdellah Hammoudi, «Construction de l'ordre et usage de la science coloniale: Robert Montagne, penseur de la tribu et de la civilization,» dans: François Pouillon et Daniel Rivet (dirs.), *La Sociologie musulmane de Robert Montagne: Actes du colloque EHESS et Collège de France, Paris, 5-7 Juin 1997*, collection raisons ethnologiques (Paris: Maisonneuve et Larose, 2000), pp. 276-279.

(92) Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967).

(93) Paul Dresch, «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems,» *American Ethnologist*, vol. 13, no. 2 (May 1986), pp. 309-324.

من «مستويات» عدة. هكذا، فإن كلمة segment (جزء) تعوض، بحسب الذوق التصنيفي لهؤلاء، المصطلحات الأمازيغية والعربية غير المستقرة، الشيء الذي يفرض السؤال التالي: ألم يكن حريًا بالأنثروبولوجي الانطلاق من اللااستقرار الاصطلاحي في المنطقة بدلًا من الاستغناء عنه بعد نعته بالغموض والبدائية، وحريًا بنا البحث عن المنطق الذي يمكن أن يكون قابعًا في هذا اللااستقرار الاصطلاحي؟ إن الجواب عن هذا السؤال ينتظر توضيح المآل الذي عرفته علوم المنطقة ومفاهيمها في المنظومة الأنثروبولوجية، وكذلك الموقف بوسيلة منهج جديد يقابل بين ما أُسميه «التقليد» الأهلي و«التقليد» الأنثروبولوجي.

استعمالات التقليد العلمي للمنطقة

ما هو الموقع الإبستيمولوجي التي أعطته الأنثروبولوجيا للخطاب العلمي لمجتمعات المشرق والمغرب؟ اعتمادًا على ما تقدم، سأكتفي بتحليل حالة نموذجية واحدة من وجهة النظر التي شرحتها، وهي حالة ذات وجهين: الأول أنها تمثّل محاولة استفادت من العلم العربي بشكل متقدم نسبيًا، والثاني أنها تُبرز، رغم ذلك كله، العقبة الإبستيمولوجية المتأصلة في المعرفة الأنثروبولوجية، والتي تمنعها من الأخذ بعين الاعتبار المفاهيم والاهتمامات الفكرية لمنطقتنا.

المحاولة المقصودة هي لكويزينيي، مع التذكير بمجهودات أخرى سبقته، وأولها تلك التي قام بها بيرك، الذي عرف كيف يشق الطريق من خلال استغلاله الرائع لجميع الخطابات، المكتوبة منها والشفوية. وانطلاقًا من أعماله الملهمة، أحاول توضيح المكانة الإبستيمولوجية لمعارف المنطقة، هذه المكانة التي لم يتناول بيرك إشكالياتها.

ينطلق كويزينيي من النظرية كما وضعها ابن الكلبي (القرن الثامن الميلادي) معتمدًا على تقاليد معرفية قديمة. في هذه النظرية، نجد الانقسام الثنائي المعروف بين اسمين: عدنان وقحطان، وهما ابنَي الأب الأول نوح، بحسب الرواية، ومنهما تكونت ـ دائمًا بحسب الرواية المتداولة ـ شعوب انقسمت إلى قبائل. والمبدأ هو تفرع خط النسب الذكوري، ولكن من دون تحديد: هل الأخوان شقيقان، أي من الأب نفسه والأم نفسها أم لا؛ ونحن نعرف أن درجة القرابة الناتجة من النوع الأول ليست هي التي تطبع النوع الثاني من الأخوة. نلمس في هذه النقطة أنواع القرابة، وكيف أن القرابة أنواع بين الأخوة، وقد تتعدى التناسل، كما سبق ووضّحت. تلك الظاهرة نجدها في سلاسل نسب القبائل التي درسها الأنثروبولوجيون في القرن العشرين. أما في ما يخص الانقسام الثنائي، فيبدو أنه مبدأ عام: عدنان/قحطان، ربيعة/مضر، بكر/تغلب، أوس/خزرج، هاشم/أمية، ...وهكذا. وكما نعرف، يشق هذا المبدأ أيضًا القبائل المعروفة في القرن العشرين[94].

يؤكد كويزينيي فكرة سبقت الإشارة إليها، وهي أن علم النسابين علم تبريري، بمعنى أنه يشكل نظرية (للرابط الاجتماعي)، لكنه لا يحيل بالضرورة إلى واقع. هذه الملاحظة جديرة بالاهتمام، لأنها تعني أن التقليد العلمي لا يختلف عن التقليد الشفوي الذي يعتمده الأنثروبولوجيون في تحديد

(94) Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*; Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris: Maisonneuve, 1908), p. 437; Chelhod, p. 96, and Lancaster, *The Rwala*.

سلاسل نسب «قبائلهم». لكن هناك ما هو أهم، وهو أن كويزينيي يواجه مع هذا العلم الصعوبة نفسها المتمثّلة في عدم استقرار المصطلحات المستعملة في تصنيف مكونات القبائل. والمفارقة هي أنه تصوَّر أن الحل يكمن في النموذج النظري الذي يستبعد العلم العربي، باحثًا عما سمّاه «الشكل الحقيقي للتنظيم الاجتماعي للشعوب العربية»[95]. وقد لخص ذلك في مبدأ قال إنه متولد عن «البنية الانقسامية» للمجتمعات المدروسة.

غير أن يجب الانتباه إلى أن كويزينيي أدخل على فكرة «البنية» تغييرًا من الحجم الثقيل: من منظوره، تبدو البنية حالة إكراهية سياقية، على أساسها يجري توجيه الفعل داخل التشكيلات القبلية بطريقة يتخللها قدر من المضاربة، وهي فكرة قريبة من تلك التي هيكلت عمل لانكاستر.

عمليًا، وفي مرحلة أولى، يضع كويزينيي المبدأ، ويساعده هذا بطبيعة الحال على تجنب العلوم العربية التي اعتبرها تبريرية فقط. وفي واقع الأمر، يشتغل الأجداد، بحسب رأيه، داخل السلاسل النسبية، مثل المفاهيم الأرسطية: بقدر ما يكون إيحاؤها بالعلاقة قويًا، تكون إحالتها إلى الأشياء الملموسة ضعيفة؛ فوجود الأجداد البعيدين يوحي بعلاقة مع أحفاد كثيرين في الوقت الحاضر، لكن لا شيء من ذلك يحيل إلى علاقات ملموسة تربط اليوم بين المجموعات الكبيرة التي تُعرَف عبر مصطلحي: «نصف»، و«قبيلة» مثلًا، أو اتحاد مجموعات من القبائل. وبالعكس، يحيل الأجداد القريبون إلى علاقات ملموسة في الحاضر بين السلالات والفروع، لكنهم يحيلون بصورة أقل إلى وجود علاقات مماثلة في الماضي البعيد، أي المكونات الكبرى للقبائل، والأجداد القدامى التي تنتمي إليهم تلك المكونات[96].

ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن كويزينيي يعتمد النموذج الذي وضعه بيترز ـ وهو سابقٌ ذلك الذي وضعه غيلنرـ ويراجع فيه النموذج الذي وضعه بريتشارد؛ وذلك بالاستناد إلى غياب التوازن بين الأجزاء، وإلى سلاسة تشكّل الجماعات في المستويات الدنيا من التقسيم القبلي. ويتفق مع بيترز في أن هناك دينامية تشكل الجماعات في علاقة بالمعطيات الخاصة بالمجالات الترابية، أي بالموارد أو العامل الاقتصادي بعبارة أخرى، بحيث إن مفهومه للبنية يرجع إلى الإكراهات الاقتصادية خلاف البنيويات التي تبنّاها قبله آخرون، مثل غيلنر(وقبله بريتشارد وليفي شتروس). وهذا منطق إمبريقي براغماتي أتى بالجديد عند بعضهم، خاصة لانكاستر، الذي طبقه بالاستناد إلى مفهوم الفعل الفردي في المحيط القبلي بدلًا من فرضية قديمة، وهي انعدام المبادرة الفردية في المجتمع القبلي، واعتبار أن الفرد منساق تمامًا للسلطة الجماعية والثقافة الموروثة.

لكن في مرحلة ثانية، يتقدم كويزينيي خطوة أخرى في التحليل من خلال التمييز بين السلالة الذكورية والبنوة من جهة، والأخوّة بصفة عامة من جهة أخرى. هنا يبدو أن ما اعتبره الأنثروبولوجيون غموضًا، أو عدم استقرار سلبي عند الأمازيغ والعرب، يمكن أن يكون وسيلة لفهم جانب مهم يمكن تلخيصه

(95) Cuisenier, p. 271.

(96) Ibid., p. 272.

كالتالي: بما أن الأخوّة أشمل من قرابة السلالة الذكورية، فإن ذلك يفتح الباب لاحتمالَيْ الانصهار والانشطار في الآن نفسه، وهو التأرجح الذي يطبع البنية الانقسامية كما هو معروف[97]. ومن ثم يخلص كويزينيي إلى القول إنه إذا كان الأمر على هذا النحو، فإن السبب وراء الانشطار أو العكس ينبغي عدم البحث عنه في بنية النظام، بل في مقارنة المزايا التي تترتب عن هذا الفعل أو ذاك، انطلاقًا من وضعيات ملموسة. وعلى هذا الأساس، ربما يكون هناك تناغم بين نظامين من تقدير المصالح: تقدير المصالح المتعلقة بمعيار الأهمية التي تُعطي للرابط الاجتماعي، وتقدير المصالح بمعيار ما يمكن حشده من موارد في بيئة يجري فيها التصدي لعدم استقرار وفرة الموارد عبر تنويعها[98].

أكيد أن كويزينيي جدد، لأنه فاق غيرَه في استكشاف الكتابات العلمية العربية المتعلقة بالظاهرة القبلية، خاصة أنه ربط بين المعرفة الشفوية والمعرفة المكتوبة من خلال التحليل المتزامن لشجرة النسب التي يقدمها المخبر ولمعطيات العلوم المدونة. ولكن رغم ذلك، فإن هذه العلوم بقيت عنده دائمًا محشورة في خانة ما هو وثائقي، بمعنى أنها ظلت هامشية بالنسبة إليه في ما يتعلق بصناعة المفاهيم، ومن وجهة النظر هذه، فإنه حافظ على تقليد راسخ في هذا المجال. أما في ما يتعلق بالطابع التقديري للفعل وبالدينامية المورفولوجية للقبيلة، فإنه لا مناص من ملاحظة أن هذا التصور يذكّرنا بنظرية الفعل في النظام الرأسمالي (بحسب رأي أصحاب نظرية الخيار العقلاني عند الفاعل).

إن تاريخ القبائل وإثنوغرافيتها يعجان بالموضوعات المتعلقة بالصراعات المسلحة وغيرها. وإذا ما وضعنا جانبًا الأفكار الرائجة، فإنه يمكننا على الأقل بلورة الفكرة التالية: يطرح الانتفاع بالموارد مشكل تنظيم الوصول إليها والدفاع عنها؛ فإذا ما حصل الاتفاق على هذا، فإنه يصبح في الإمكان، خلافًا لأطروحة كوزينيي وغيره، التفكير في أن وظيفة الإنتاج رهينة وظيفة الدفاع، وأن هذه الأخيرة بدورها رهينة التلاحم الداخلي للمعنيين بذلك، إلى درجة أن فصل وظيفة الإنتاج عن الوظيفتين الأخريين يكون فيه كثير من التعسف.

وحتى يتسنى الحفر في تقاطع هذه الوظائف من وجهة النظر التي قدمت، فإنه يبدو أن الطريق القويم إلى ذلك يكمن في البحث عن سطح مفاهيمي تلتقي فيه المعرفة الأنثروبولوجية بالمعرفة التي طورتها منطقتنا. وسأحاول في ما يلي وضع الخطوط العامة لهذا المقترح، مركّزًا على عناصر معدودة تدخل في تحقيق الغرض.

هناك سورة في القرآن مشهورة تذْكر «الشعوب» و«القبائل». ويجري الاستنتاج من ذلك عادة أن القبيلة أصغر حجمًا من الشعب. لكن مشاكل التصنيف حاضرة هنا أيضًا. على سبيل المثال: يصنف بعض الكتّاب ربيعة ومضر على أنهما قبيلتان، بينما يصنفهما بعضهم الآخر على أنهما شعبان. وفي ما يخص الوحدات أو المستويات، كما يقول الأنثروبولوجيون، يعطي الكتّاب العرب القائمة التالية: جذم، جمهور، شعب، قبيلة، عمارة، بطن، فخذ، عشيرة، فصيلة. والمهم في هذا التصنيف هو أنه

(97) Ibid., p. 279.

(98) Ibid., pp. 279-281.

يعني مبدئيًا أن كل مجموعة تتضمن التي تليها: الجذر (جذم) يحتوي على شعوب كثيرة، والشعب قبائل كثيرة، وهكذا ....[99]. لكن في الوقت الذي يشير فيه هذا التصنيف، من دون لَبس، إلى شكل العلب المتداخلة، هناك أيضًا تغيرات في الأسماء والطبقات (أو المستويات). ويمكننا أن نخمن السبب، وهو التحول الذي يغير محتوى الوحدات البشرية. وكمثال على ذلك، يمكن الإشارة هنا إلى قريش التي لم تكن سوى غصن من كنانة، لكنها تحولت في القرن السابع إلى قبيلة، وتغير موقعها في السلّم الهرمي للقبائل المكية[100]. ثم ينبغي الإشارة أيضًا إلى التسميات القديمة التي ما زال المخبرون يستعملونها إلى اليوم: بطن، فخذ... وكذلك إلى تلك التي يستعملها المؤلفون العرب القدامى، مثل عشيرة وفصيلة[101].

وكما أسلفت الإشارة إليه، فإن الظاهرة الأساسية هي عدم الاستقرار الملحوظ في التصنيفات ومفاهيمها في التراث المكتوب كما الشفوي على حد سواء. مثلًا، في مشارف القرن العشرين الميلادي، نجد الوحدة الاجتماعية نفسها في الجزيرة العربية تُصنَّف قبيلة مرة وعشيرة مرة أخرى، كما ذكر ذلك مونتان[102]. ونحن نتذكر أن الظاهرة نفسها أثارت حنق الكاتب ذاته في ما يخص القبائل المغربية. وظاهرة اللااستقرار هذه منتشرة، إذ نجدها أيضًا عند قبائل الروالة شمال الجزيرة العربية[103].

يقدم عدد من المؤلفين العرب المختلفين، مثل البلاذري والنويري والماوردي والقلقشندي، أسماء وحدات قبلية كثيرة، والمبدأ الذي يخضع له أغلبها هو الانشطار الثنائي. بعض هذه القبائل منقسمة إلى ما سُمي «حيين» متقابلين يتصارعان[104]. وللتعبير عن حالة «الوجه لوجه»، يستعمل العرب فعلين «قبل» و«قابل»، وهما يعنيان اتخذ وضعية المُقابل للآخر وواجهه، إضافة إلى معان أخرى مشتقة، مثل قبِل، والقبول، أي قبل أن يُحسب شخصيًا في أعداد ذويه. وقد أشار المؤلفون العرب إلى هذا اللااستقرار في محتوى التصنيفات، وهو ما جعلهم يجدون صعوبة في اعتماد مفردات متفَق عليها. والقلقشندي مثلًا حاول إيجاد حل لهذا الإشكال[105]، لكنه لم ينجح في رفع الغموض الذي يشير إليه أيضًا **لسان العرب** لابن منظور[106].

يبدو أن هذه الأمور غابت عن الأنثروبولوجيين الذين تناولوا موضوع القبيلة في منطقتنا، من أمثال غودليي وبونت؛ فهم يعتمدون فقط الأصول اللغوية اليونانية ـ اللاتينية في هذا المجال، سائرين

(99) Article «Kabila», in: Bearman [et al.] (eds.), *Encyclopaedia of Islam*.

(100) Ibid.

(101) أبـو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط 2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980)، ص 13ـ14.

(102) Robert Montagne, *La Civilisation du désert: Nomades d'Orient et d'Afrique*, le tour du monde (Paris: Hachette, 1947), p. 50.

(103) Lancaster, pp. 28-29.

(104) Chelhod, pp. 92 et 105.

(105) Ibid., pp. 13-14.

(106) راجع مداخل قبيلة، بطن، فخذ، إلخ.

في ذلك على خطى بنفنيست، ولا شك أن ذلك أصل مهم، لكن لا يجوز استعماله من دون مقارنة بالأصول العربية المعروفة. وقد أشرت إلى «قبل» و«قابل»، وهناك «حي»، وهي توحي بشيء آخر. تلك الأسماء تطلِقها المجتمعات نفسها على الوحدات الاجتماعية، وهي ترتيبات لها أهميتها في وصف الظواهر وتفسيرها. والمفردات العربية تعبّر عن علاقات يمكن أن تكون أوسع من علاقات التناسب والتناسل والانتماء، لتحيل إلى شيء قريب من العلاقات التعاقدية.

تجاهل الأنثروبولوجيون هذه الأحوال، واستمروا في تأسيس تأويلاتهم بناء على فكرة مسبقة مفادها الاعتقاد بأن الناس عندما يذكرون موضوع القرابة يكونون غير واعين بمدى ما يدعونه، أو أنهم يغالطون أنفسهم. جلي أن تلك النظرة لا تصمد أمام الواقع. وعلى كل حال، فإن الأبحاث المجددة لا بد أن تقوم على تقاطع المصادر؛ ذلك التقاطع الذي سوف يؤدي حتمًا إلى مراجعة المكانة الإبستيمولوجية الممنوحة للمعارف العربية، وإلى إعادة الاعتبار إلى قيمة المصطلحات والمفاهيم التي تتضمنها المصطلحات المستعملة في تلك المعارف. عندئذ سيجري إثراء نظرية طبيعة الرابط القبلي؛ ذلك أن التقليد العربي لا يتجاهل القرابة (بل العكس هو الصحيح)، وإنما يشير إلى أوجه أخرى من العيش المشترك.

أستخلص من الملاحظات السابقة أننا أمام رهان نظري ضخم؛ إذ إن العلم المدوَّن باللغة العربية بشأن الجماعات الإنسانية يتجاوز، كما يعرف الجميع، مسألة القبيلة، ويشكل تراثًا أدبيًا وعلميًا عظيمًا. لذلك، فإنه عندما نعود من جديد إلى مسألة المرور من المعرفة «الداخلية» إلى المعرفة «الخارجية»، يصبح من الحتمي إعادة صوغ هذه المسألة بشكل جذري؛ فجزء من هذه العلوم كان قد بلور فعلًا موقفًا معرفيًا «خارجيًا»، بمعنى أنه شيد مُركّبات مفاهيمية أنثروبولوجية. وفي هذا الإطار، يمكن أن نستحضر المفاهيم الخلدونية كدليل على هذا الواقع. وأكتفي بمفهوم معروف جدًا هو مفهوم «عصبية»[(107)].

لا أجهل أن أعمال هذا الأخير كانت موضوعًا لعدد كبير من الكتب والمقالات. وبطبيعة الحال، ليس هدفي إضافة عنوان آخر لهذه الدراسات؛ فما أرمي إليه هو استخلاص الدرس من الكيفية التي تعامل بها الأنثروبولوجيون مع بناء مفاهيمي عربي، والمثال التطبيقي هنا هو مفهوم العصبية.

من بين الأنثروبولوجيين الذي رجعوا إلى ابن خلدون، نجد بونت الذي يذكر العصبية ليدعم قولته بأن القبيلة تمثّل «تنظيمًا سياسيًا». هذه النقطة ليست بجديدة، بل هي في قلب التفكير الخلدوني، وهي بمثل ذلك في النظريات الانقسامية. ويمكننا أن نستحضر في هذه المناسبة قبائل مونتان، تلك «الجمهوريات» الصغيرة التي تتراوح بين الديمقراطية والاستبداد، بحسب نظره، وكذلك نظرية اللف والمواجهة مع الدولة. أما غيلنر، فيذكر مونتان وابن خلدون، ويؤوِّل العصبية ليقدمها على أنها محرك

(107) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط 2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979)، ج 2، ص 225ـ231؛ محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط 3 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982)؛ المختار الهراس، «القبيلة والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي»، في: أزداد أحمد علي [وآخرون]، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، و Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: G. Allen and Unwin, 1957), pp. 89-93.

الميكانيكا الانقسامية القائمة على الانشطار والانصهار[108]. بيد أن قراءة ابن خلدون لا تسمح أبدًا باعتبار العصبية قانونًا بنيويًا ميكانيكيًا لا واعيًا. وفي النهاية، يبدو من الصعب أن تُنْسب إليه فكرة مفادها أن الفاعلين في التاريخ – من المنظور البنيوي المشار إليه ـ لم يكونوا سوى ألعوبة تحرك خيوطَها تقاليدُهم التي صنعوها بأنفسهم عبر العصور.

وفي جميع الأحوال، فإن مسألة الموقع الإبستيمولوجي للمفهوم الخلدوني تظل عند هؤلاء خارج الاهتمام؛ فعلى سبيل المثال، لا يوضح بونت ما إذا كان البناء المفاهيمي الخلدوني يُعد من قبيل «الداخلي» أو «الخارجي». ولكن بما أنه يذكر صاحب المقدمة بالصفة نفسها التي يذكر بها زملاءه، فإنه ينبغي الاعتقاد بأنه يفصله عما هو «داخلي» محض، ويفصله أيضًا عن التراث المدوَّن والشفوي الذي ينتمي إليه. إلا أن هذا الموقف ينشئ غموضًا مربِكًا؛ إذ كيف يمكن دعم فكرة الفصل بين «الداخلي» و« الخارجي»، كما يتصوره بونت؟ والحال أن ابن خلدون مفكر ينتمي في الآن نفسه إلى الصنفين من التراث المعرفي العربي. إن هذا الغموض يبقى خارج وعي أنصار هذا الفصل في دراسة الظاهرة القبلية في منطقتنا. وجميع الدلائل تشير إلى أن هذا الغموض موروث عن الطريقة التي استخدم بها الأنثروبولوجيون علوم المشرق والمغرب منذ القرن التاسع عشر. وحين يرجع الأنثروبولوجيون إلى المؤلفين العرب، نلاحظ التردد في مواقفهم بين اختزال ذلك التراث في دور وثائقي، أو اعتبار أولئك المؤلفين بمثابة السبّاقين في المجال، الذين تؤكد أفكارهم تنظيرات الأنثروبولوجيين.

في الحالة التي بين أيدينا، لم يهتم أحد بمسألة ما إذا كان المفهوم الخلدوني يحتوي على مخزون إبستيمولوجي يستحق التأمل؛ ذلك أن البناء المفاهيمي لـ«العصبية» جرى بفضل جهد فريد، أدى بصاحبه إلى أخذ مسافة من الظاهرة بفعل انخراط قوي في الحياة، وانغماس في ميادينها وفضاءاتها المختلفة والمتباعدة: بدو وحضر، أوساط العلم، أوساط السياسة، إضافة إلى الأسفار ومعرفة الأمصار. وكما هو معروف، عاش ابن خلدون عصره بشكل مكثف، ثم انزوى بعد ذلك للتأمل والكتابة. ومن المؤكد أنه كان قريبًا من هذا الرابط الذي يؤكد قوّته، سواء داخل القبيلة أو المدينة، إن لم يكن هو نفسه قد انخرط فيه. فإذا ما رمنا إعادة النظر في مخزون المفهوم الخلدوني، فإنه يتعيّن علينا أن نعطي الوزن كله لهذه التجربة: طول ممارسة تجربة المرور من تقاليد المعرفة العامة «الداخلية» إلى تقاليد العلم التي تفرض الخروج عن ذلك لإعادة تعريفه، وذلك هو «الخارجي» كما أتصوره. لهذا، لا يمكن تبسيط نظريته، لأننا لا نجد فيها أثرًا لنظرية تصوّر العلاقة القبلية كـ «خداع للذات»، أو كمحرك للتحالف والانقسام بشكل أوتوماتيكي. من الراجح أنه كان يدرك أن المفاوضات واتخاذ القرارات كانا يجريان بشكل واعٍ، وأن القوة والعواطف كانتا تحرك العصبية، وأن هذه القوة وهذه العواطف لم تكونا تمنعان تشتت الطّاقات وتغيير التحالفات. بطبيعة الحال، لا يمر كل شيء عبر الوعي، ولكن من المؤكد أن علينا الابتعاد عن النموذج الذي يكون فيه الناس مثل بيادق محضة، تحركهم أيدي بِنية ما، اجتماعية أو ثقافية.

(108) Gellner, *Muslim Society.*

خاتمة

أختم هذا البحث بملاحظات في نقطتين: الأولى حول توليد المفاهيم من موقع «داخلي/خارجي» الذي تجلى بوضوح عند ابن خلدون وابتكاره مفهوم العصبية. والنقطة الثانية حول التأسيس لخطاب أنثروبولوجي مستقل ومرتبط بمنطقتنا. إن المقابلة بين التقليدين المعرفيين تساعد على تحديد سبب تأرجح مضمون التسميات والتصنيفات في التقليد المعرفي العام للمنطقة. وأول ما يمكن رصده هو أنه ليس هناك فرق بين المخبرين العرب والمخبرين الأمازيغ. والأمر الثاني هو أن هذا التأرجح صفة يشترك فيها خطاب المخبرين وخطاب العلماء. أخيرًا، إن مُنظِّرًا أصيلًا في المغرب الكبير، هو ابن خلدون، وضع في الصدارة المبدأ الذي يحرك التشكل والتجمع من خلال بناء «العصبية» كمفهوم تحليلي، ثم كمفهوم تركيبي يحيل إلى مضمون يجمع العناصر التي خضعت للوصف والتحليل، ويتعداها إلى الإحالة إلى فكرة جديدة. بهذا يكون المفهوم قد غيّر نظرتنا للعناصر: أي قام بدوره التنظيري[109].

ليست «عصبية» كلمة جديدة في القاموس العربي، لكن البناء المفاهيمي يظهر أولًا في الجهد الذي بُذل بهدف التفكير في مجمل الحالات التي يُستدعى فيها جذر «ع ص ب»: من الحبال العصبية التي تجمع العظام في كتلة واحدة، إلى درجة القرابة التي ترتبط بها حالة في الإرث، إلى تشكّل الجماعات والتحالفات والأحزاب. لكن التعميم، الذي هو أرسطي في الأساس، ليس إلا وجهًا من وجوه الابتكار المفاهيمي؛ فالوجه الآخر له ـ والحاسم بلا شك ـ يتمثّل في «ترجمة» «ع ص ب» من إطار عملي إلى آخر، هنا السياسي بالتحديد، وهي ترجمة تتخطى التعميم كي تعيد تعريف السلطة من وجهة نظر جديدة.

ينبغي أيضًا أن يؤخذ بعين الاعتبار وجه آخر للتعميم: يبدو التقليد المعرفي الشعبي والعلمي في منطقتنا غير عابئ بتأرجح مضمون التصنيفات الذي يزعج إلى حد كبير الأنثروبولوجيين الغربيين. وقد تعامل هؤلاء مع المسألة، إما على أساس أن هذا التأرجح يعبّر عن حالة من الارتباك والخلط، وإما من خلال البحث في الأسباب المختلفة التي تختفي وراء الظاهرة. لكن بمجرد تغيير النظرة بإخراج المؤلفين والمخبرين لمنطقتنا من التبعية التي يصر الأنثروبولوجيون على حشرهم فيها، أقول بمجرد ذلك، يتبادر إلى ذهننا شيء أساسي هو عدم اهتمام هؤلاء المخبرين والمؤلفين بظاهرة اللااستقرار في التصنيفات، ومضمون مفرداتها، التي تبقى مستعصية على عملية وضعها ضمن نظام ثابت. والفرضية الراجحة، في نظري، هي أن هذا اللااستقرار هو في الواقع جزء من لعبة التصنيف وإعادة التصنيف التي تَعَوّد عليها الجميع. وفي نهاية الأمر، فإن الاهتمام الذي يوليه العلماء العرب، بمن فيهم الماوردي، للقبائل من دون أن ينشغلوا بهذا اللااستقرار، يعني أن مسائل التكتلات والصراعات والمفاخر، وكذلك الإدارة والخراج وغيرها، تفرض تصنيفات قادرة على

(109) قام فريد العطاس بوصف التبعية العلمية من خلال تقسيم العمل على الصعيد العالمي. واقترح بعض سبل التخلص من التبعية الأكاديمية. ولكن مشروعي هذا، زيادة على محاولة العطاس، يروم التخلص من التبعية المعرفية بوسيلة الابتكار المفاهيمي؛ وهذا لا ينفي أهمية مقال العطار. انظر: Syed Farid Alatas, «Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences,» *Current Sociology*, vol. 51, no. 6 (November 2003), pp. 599-613.

التأقلم مع المتغيرات. وهذا التأقلم يستمد ضرورته من التحول الدائم إلى يومنا هذا: أي من الدينامية الاجتماعية والسياسية التي غيّبها الأنثروبولوجيون الذين لا يرون في الظواهر إلا ثوابت (مورفولوجية أو غيرها).

من خلال متابعة الكيفية التي يُبني بها المفهوم في التقليد المعرفي الشامل لمنطقتنا، يمكننا تنسيب الهوة بين المعرفة «الداخلية» والمعرفة «الخارجية». ومن ثم، فإن طبيعة الرابط القبلي تتوضح بالقدر الذي نفصلها به عن الأشكال الاجتماعية التي تنبني على ذلك الرابط. وهذا مبدأ يعرفه الفاعلون الاجتماعيون ويجيدون استخدامه. ينطلق هذا المبدأ من قرابة الدم، ويدمج المصاهرة، ثم يتمدد نحو جميع الأشكال الأوسع والأشمل بحسب الأهداف. هذه الحركة، التي هي دائمًا في علاقة بالمعايير، لا تنغلق على نفسها ضمن منطق ميكانيكي، ولا ضمن تأويل مجرد لأسس التراتبية؛ فالتناقض والتكامل يشتغلان وفق هذا المبدأ، لكن تحديد مستوى الانقسام يتطور بحسب قوة الأعداد التي يحشدها كل طرف.

من هنا تبدو المورفولوجيات القبلية بمثابة أشكال ووسائل للحشد، ولهذا السبب تستمر طويلًا قبل أن تختفي. ومن ناحية أخرى، تُواصل هذه الأشكال حياتها حتى داخل المجالات الترابية التي تحولت إلى ملَكيات أو جمهوريات معاصرة. وقد تُحاول دول ما بعد الاستعمار، وفي كل مكان، ترويضها ووضعها في خدمتها، ولكن القبيلة ما زالت سارية في شرايينها. إن الرابط الذي يحرك الديناميات القبلية يضمن سلاسة الأشكال والشبكات التي يساعد على تكوينها، ويمكننا أن نلاحظ السهولة التي تتم بها إعادة اختراعه في المكان ذاته الذي يبدو أنه اختفى منه.

هذا في ما يخص توليد المفاهيم انطلاقًا من نقد الخطاب الأنثروبولوجي الغربي ومقابلته بالتراث العربي الأمازيغي لمنطقتنا. أما النقطة الثانية، وكما أشرت سابقًا، فتتعلق بإيجاد البديل لتلك الأزمة المعرفية التي ما فتئ الباحثون من المغرب والمشرق يشتكون منها منذ الاستقلالات السياسية خلال القرن الماضي. تتلخص الأزمة، في نظرهم كما هو معروف، في الطابع الاستعماري لخطاب العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية على الخصوص. وقد خضعت الأنثروبولوجيا بالخصوص لحركتين نقديتين قويتين للمعارف التي أُنجزت في ظل الاستعمار والهيمنة حول مجتمعات المنطقة (وغيرها). الحركة الأولى من طرف النخب الوطنية، والثانية في إثر النقد الذي قام به إدوارد سعيد للاستشراق وللأنثروبولوجيا، حيث اقترح التخلي نهائيًا عن هذه الأخيرة[110]. ومن تبعات هذا النقد تقويض القبيلة كموضوع ومفهوم، كما أشرت إلى ذلك في مقدمة هذا المقال. لكن ذلك التقويض لم يأت بالبديل في هذا المجال، ما عدا استبدال «مفهوم الثقافة» السائد آنذاك (خاصة في الأنثروبولوجيا الأميركية) بمفهوم السلطة الخطابية والمعرفية المقتبس من ميشيل فوكو[111].

(110) Edward Said: *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978), and «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors,» *Critical Inquiry*, vol. 15, no. 2 (Winter 1989), pp. 205-225.

(111) خاصة في كتابات ليلى أبو لغد: Lila Abu-Lughod, «Writing Against Culture,» in: Richard G. Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Advanced Seminar Series (Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991).

والحال أن لا «داخل» ولا «خارج» يمكن تعيينه انطلاقًا من تلك النظرة. ولا مكان لإيجاد البديل المنشود، وهو إنتاج خطاب متميز ومستقل من رحم التراث المعرفي وثقافة منطقتنا. ولا مكان لذلك أيضًا في برامج سُطرت بعيدًا عن ذلك الرصيد كما فعل تيم متشل(112)؛ ذلك البرنامج الذي لا يخرج عن عولمة الخطاب الغربي، وإن كان منتقدًا لهيمنته، وهو في حد ذاته عقبة في طريق إنجاز معرفة منبثقة عن معارف المنطقة، وعن مشاغل الناس الذين يعيشون فيها.

إن البديل الذي أقترحه لا يحاول تبرئة الأنثروبولوجيا من حمولاتها الكولونيالية؛ فعكس ذلك هو الصحيح، لكنني أفضّل اتخاذ منهج جديد في النقد؛ هذا المنهج يقتضى الدخول العميق في التصورات والمفاهيم والوقائع التي تزخر بها تلك الأنثروبولوجيا إلى حد تأزيمها(113). في هذه الورقة التي أضعها اليوم بين يدي القارئ، حاولت اقتراح البديل من خلال الدخول في جوانب من عمق المعرفة الأنثروبولوجية، قابلت بينها وبين الرصيد العلمي والثقافي لمنطقتنا؛ مقابلة أدت إلى الوقوف على الضعف الذي سكن الأسس الإبستيمولوجية لذلك الموروث الأنثروبولوجي. وفي دفعة واحدة أدت تلك المقابلة إلى شق طريق بديل في اتجاه خطاب مستقل.

المراجع

References

العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط 2. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1979.

______. **مقدمة ابن خلدون**. القاهرة: مطبعة مصطفى محمد، [د. ت.].

بورقية، رحمة. **الدولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، 1991.

الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط 3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.

حمودي، عبد الله. **الحداثة والهوية: سياسة الخطاب والحكم المعرفي حول الدين واللغة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015.

______. **حكاية حج: موسم في مكة**. بيروت: دار الساقي، 2010.

______. **في إعادة صياغة الأنثروبولوجيا**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010.

(112) Timothy Mitchell, *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity* (Berkeley: University of California Press, 2002).

(113) حمودي، **في إعادة صياغة الأنثروبولوجيا**.

علي، أزداد أحمد [وآخرون]. **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**. سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**. تحقيق إبراهيم الأبياري. ط 2. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980.

معروف، نذير، فوزي عادل وخديجة عادل (إشراف). **أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟**. وهران: مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، 2002.

الهراس، المختار. **القبيلة والسلطة: تطور البنيات الاجتماعية في شمال المغرب**. الرباط: المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، 1988.

الأجنبية

Books

Abdul-Jabar, Faleh and Hosham Dawod (eds.). *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London: Saqi, 2001.

Akesbi, Najib [et al.] (dirs.). *Devenir de la société rurale, développement économique et mobilisation sociale: Hommage à Paul Pascon: Actes du colloque*. Rabat: Institut agronomique et vétérinaire Hassan II, Département des sciences humaines, 2007.

Amselle, Jean-Loup et Elikia M'Bokolo (dirs.). *Au cœur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Découverte/Poche. Sciences humaines et sociales; 68. 2ème éd. Paris: La Découverte, 1999.

Annual Review of Anthropology. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Inc., 1989.

Asad, Talal. *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. London: C. Hurst, 1970.

Bearman, P. [et al.] (eds.). *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden; Boston: Brill, 2005-2006.

Benveniste, Emile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1: Economie, parenté, société*. Sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot. Paris: Editions de Minuit, 1969.

Berque, Jacques. *Une cause jamais perdue: Pour une Méditerranée plurielle, écrits politiques, 1956-1995*. Paris: A. Michel, 1998.

______. *L'Intérieur du Maghreb: XVe-XIXe siècle*. Bibliothèque des histoires. Paris: Gallimard, 1978.

______. *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris: Presses universitaires de France, 1955.

______. *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb: XVIIe siècle*. Bibliothèque arabe. Collection hommes et sociétés. Paris: Sindbad, 1982.

Black-Michaud, Jacob. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. With a foreword by E. L. Peters. Oxford: B. Blackwell, 1975.

Bonte, Pierre, Edouard Conte et Paul Dresch (dirs.). *Emirs et présidents: Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Préf. de Jean-Claude Vatin. Paris: CNRS éd., 2001.

Bonte, Pierre [et al.]. *La Quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1991.

Chatty, Dawn (ed.). *Nomadic Societies in the Middle East and North Africa: Entering the 21st Century*. Handbook of Oriental studies. Section one, Near and Middle East; 81. Netherlands; Boston: Brill, 2006.

Cole, Donald P. *Nomads of the Nomads: The Āl Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Worlds of Man. Chicago: Aldine Pub. Co., 1975.

Cuisenier, Jean. *Economie et parenté: Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*. Le Monde d'outre-mer passé et présent. 1e série, études; 40. Paris; La Haye: Mouton; Paris: Ecole pratique des hautes études, 1975.

Cunnison, Ian and Wendy James (eds.). *Essays in Sudan ethnography, Presented to Sir Edward Evans-Pritchard*. New York: Humanities Press, 1972.

Dawod, Hosham (dir.). *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes*. Quaero. Paris: Demopolis; Fondation maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013.

______ (dir.). *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*. Sociétales. Paris: A. Colin, 2004.

______. ______. Sociétales. Paris: A. Colin, 2014.

Dumont, Louis, *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1967.

Dwyer, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Eickelman, Dale F. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Prentice-Hall Series in Anthropology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1981.

______. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Modern Middle East Series; no. 1. Austin: University of Texas Press, 1976.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

______. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

______ and Meyer Fortes (eds.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press; H. Milford, 1940.

Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre. 2 vols. Paris: Armand Colin, 1953.

Fox, Richard G. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Advanced Seminar Series. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1991.

Gallissot, René. *L'Economie de l'Afrique du Nord*. Que sais-je ?; 965. 4ème éd. mise à jour. Paris: PUF, 1978.

Gast, Marceau (ed.). *Hériter en pays musulman: Habus, lait vivant, manyahuli*. Paris: CNRS éditions, 1987.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books 1973.

______. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1976.

______, Hildred Geertz and Lawrence Rosen. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. With a photographic essay by Paul Hyman. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge Studies in Social Anthropology; 32. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981.

______. *Saints of the Atlas*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

______ et Jean-Claude Vatin (eds.). *Islam et politique au Maghreb: Table ronde du Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, Aix, Juin 1979*. Collection recherches sur les sociétés méditerranéennes. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981.

Godelier, Maurice. *Les Tribus dans l'histoire et face aux États*. Paris: CNRS éd., 2010.

Hammoudi, Abdellah [et al.]. *Projet de développement des parcours de l'Oriental: Etude sur le changement et l'innovation, phase II*. Rabat: MARA; IAV, 1992.

______. *Projet de développement des parcours de l'Oriental, phase I*. Rabat: MARA; IAV, 1990.

Hart, David. *Dadda' Atta and his Forty Grandsons: The Socio-Political Organisation of the Ait' Atta of Southern Morocco*. Cambridge: Middle East and North African Studies Press, 1981.

Al-Jabri, Mohammed Abed. *Pensée de Ibn Khaldoun: la Assabiya et l'État: Grandes lignes d'une théorie Khaldounienne de l'histoire musulmane*. Paris: Edima, 1971.

Jamous, Raymond. *Honneur et baraka: Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Atelier d'anthropologie sociale. Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

Jaussen, Antonin. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Paris: Maisonneuve, 1908.

Khoury, Philip S. and Joseph Kostiner (eds.). *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1990.

Lancaster, William. *The Rwala Bedouin Today*. Changing Cultures. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1981.

Laroui, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Textes à l'appui. Paris: F. Maspero, 1977.

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: G. Allen and Unwin, 1957.

Masqueray, Émile. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâb)*. Paris: E. Leroux, 1886.

Mayer, Ann Elizabeth (ed.). *Property, Social Structure, and Law in the Modern Middle East*. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Comparative Studies on Muslim Societies; 16. Berkeley: University of California Press, 1993.

Mezzine, Larbi. *Le Tafilalt: Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Préf. de Claude Cahen. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines: Thèses et mémoires; 13. Casablanca: Impr. Najah el jadida, 1987.

Mitchell, Timothy. *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*. Paris: F. Alcan, 1930.

______. *La Civilisation du désert: Nomades d'Orient et d'Afrique*. Le Tour du monde. Paris: Hachette, 1947.

Nelson, Cynthia (ed.). *The Desert and the Sown; Nomads in the Wider Society*. Research Series; no. 21. Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1973.

Pascon, Paul. *Le Haouz de Marrakech*. 2 vols. Rabat; Tanger: Éditions marocaines et internationales, 1977.

Pastoral Production and Society/Production pastorale et société. Cambridge; New York: Cambridge University Press; Paris: Maison des sciences de l'homme, 1979.

Péristiany, J.-G. (ed.). *Contributions to Mediterranean sociology; Mediterranean Rural Communities and Social Change; Acts of the Mediterranean Sociological Conference, Athens, July 1963*. Publications of the Social Sciences Centre, Athens; 4. Paris; The Hague: Mouton, 1968.

Pouillon, François et Daniel Rivet (dirs.). *La Sociologie musulmane de Robert Montagne: Actes du colloque EHESS et Collège de France, Paris, 5-7 Juin 1997*. Collection raisons ethnologiques. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Scott, David and Charles Hirschkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his Interlocutors*. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, [1885]; 1967.

Szanton, David (ed.). *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. Berkeley: University of California Press, 2004.

Periodicals

Alatas, Syed Farid. «Academic Dependency and the Global Division of Labour in the Social Sciences.» *Current Sociology*. Vol. 51, no. 6 (November 2003), pp. 599-613.

Ben Hounet, Yazid. «Gérer la tribu?: Le Traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989).» *Cahiers d'études africaines*. Vol. 48, no. 191 (2008), pp. 487-512.

Benraad, Myriam. «Une lecture de la sòahòwĀ ou les mille et un visages du tribalisme irakien.» *Etudes rurales*. No. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), pp. 95-106.

Bonte, Pierre et Yazid Ben Hounet. «Introduction.» *Etudes rurales*. No. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), pp. 13-32.

Cerutti, Simona. «Histoire pragmatique, ou de la rencontre entre histoire sociale et histoire culturelle.» *Tracés: Revue de sciences humaines.* No. 15 (2008), pp. 147-168.

Chelhod, Joseph. «Les Structures dualistes de la société bédouine.» *L'Homme*. Vol. 9, no. 2 (1969), pp. 89-112.

Dawod, Hosham. «Étatiser les tribus et tribaliser l'État.» *Esprit.* No. 272 (Février 2001), pp. 21-41.

Dresch, Paul. «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems.» *American Ethnologist*. Vol. 13, no. 2 (May 1986), pp. 309-324.

Favret, Jeanne. «Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie.» *L'Homme*. Vol. 8, no. 4 (1968), pp. 18-44.

______. «La Segmentarité au Maghreb.» *L'Homme*. Vol. 6, no. 2 (1966), pp. 105-111.

Gellner, Ernest. «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain.» trad. Lucette Valensi. *Annales, économies, sociétés, civilisations*. Vol. 25, no. 3 (1970), pp. 699-713.

Godelier, Maurice. «Le Concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?.» *Diogène*. Vol. 81, no. 1 (1973), pp. 3-28.

Hachemaoui, Mohammed. «Y a-t-il des tribus dans l'urne?: Sociologie d'une énigme électorale, Algérie.» *Cahiers d'études africaines*. Vol. 52, no. 205 (2012), pp. 103-163.

Hammoudi, Abdellah. «The Path of Sainthood: Structure and Danger.» *Princeton Papers in Near Eastern Studies*. No. 3 (1994), pp. 71-99.

______. «Phénoménologie et ethnographie: À propos de l'habitus kabyle chez Pierre Bourdieu.» *L'Homme*. No. 184 (2007), pp. 47-83.

______. «Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles.» *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Vol. 35, nos. 3-4: *Recherches sur L'Islam: Histoire et anthropologie* (May - August 1980), pp. 615-641.

______. «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner.» *Hespéris-Tamuda*. Vol. 15 (1974), pp. 147-180.

Mahdi, Mohamed. «La Tribu au secours du développement pastoral.» *Etudes rurales*. No. 184: *La Tribu à l'heure de la globalisation* (2009), pp. 133-148.

Munson, Henry. «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait c Atta.» *Man*. Vol. 28, no. 2 (June 1993), pp. 267-280.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. «Émique.» *L'Homme*. Vol. 38, no. 147 (1998), pp. 151-166.

Pascon, Paul. «Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine.» *Bulletin économique et social du Maroc*. Nos. 138-139 (1979), pp. 105-119.

Peters, Emrys L. «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica.» *Africa: Journal of the International African Institute*. Vol. 37, no. 3 (July 1967), pp. 261-282.

Said, Edward W. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors.» *Critical Inquiry*. Vol. 15, no. 2 (Winter 1989), pp. 205-225.

Thesis

Mulet, Pascal. «Exploiter les territoires, maîtriser l'espace: Economies de montagne dans le Haut-Atlas marocain.» Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, Ecole doctorale de l'Ecole des hautes études en sciences, Ecole normale supérieure, Paris, 2015.

Document

Ibrahim, Saad E. and Donald P. Cole. «Saudi Arabian Bedouin.» American University of Cairo, Humanities and Social Sciences, Cairo Papers, volume 1, Monograph 5, 1978.

Dale F. Eickelman**

ديل أيكلمان*

الانتماء القبلي في وقتنا الراهن
التداعيات والتحولات

Tribal «Belonging» Today
Implications and Transformations

ملخص: تؤثّر القبيلة والعشيرة والعائلة الممتدة، سواء إيجابًا أو سلبًا، وبشكل صريح أو بشكل ضمني، في البنى الاجتماعية في البلاد والمناطق التي تشكل جزءًا منها. سنحدد المجالات والقضايا قصد القيام بفحص عميق للمنظومة القبلية، وتقديم أمثلة من الشرق الأوسط ومن مجتمعات أخرى تؤثّر فيها القبيلة في النظامين السياسي والاجتماعي، إن بشكل كبير أم بشكل أحادي. إن مفاهيم القبيلة وأنساب علية القوم المتداولة بين العامة، التي يُنظر إليها أحيانًا بوصفها بقايا أنظمة اجتماعية بائدة فقدت مكانتها، قد تكيفت مع الظروف الاجتماعية الحديثة، وترتبت عليها آثار بعيدة المدى.

الكلمات المفتاحية: جاك بيرك، التقليد والحداثة، العصبية، القبيلة، القرابة

Abstract: Tribes, clans, and extended families affect — positively and negatively, overtly and subtly — the social systems of the countries and regions of which they are a part. We identify areas and issues for deeper focus and provide examples from contemporary Middle Eastern and other societies in which tribes significantly or uniquely impact the social and political order. Tribes, the idea of tribe, and public genealogies of the elite, sometimes considered vestiges of earlier social orders of declining importance, have adapted to modern social conditions and have far-reaching implications.

Keywords: Jacques Berque, Tradition and Modernity, *Asabiya*, Tribe, Kinship

* أستاذ الأنثروبولوجيا من درجة رالف وريتشارد لازاروس الفخرية، وأستاذ فخري للعلاقات الإنسانية في جامعة دارتموث والجامعة الأمريكية في الكويت.

** Ralph and Richard Lazarus Professor of Anthropology and Human Relations Emeritus, Dartmouth College and the American University of Kuwait.

مقدمة

تعد القبيلة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا جزء لا يتجزأ من المشهد الاجتماعي والسياسي الحديث، شأنها شأن الجماعات العرقية واللغوية والشبكات الاجتماعية المتماسكة في الأوساط الحضرية والقرى الريفية. في مقالة استشرافية صدرت سنة 1953 حول ماهية «القبيلة» في شمال أفريقيا، استحضر جاك بيرك تساؤل إرنست رينان في القرن التاسع عشر عن «ماهية الوطن»[1]. وبوضعه مصطلح القبيلة بين مزدوجتين، فإن بيرك كان يلح على التمييز بين طرحه والرأي الذي لا يزال سائدًا في عصر تلاشي الهيمنة الاستعمارية الذي يجرد سكان شمال أفريقيا الأصليين من هوياتهم الاجتماعية المعقدة. ونتج من هذا الرأي صرف الأنظار عن مرونة الهويات القبلية وقابليتها للتأقلم مع الظروف المستجدة؛ إذ في الإمكان العثور على الشبكات القبلية في المناطق الحضرية في أماكن متعددة، مثل بيشاور وبغداد وصنعاء وفاس، على سبيل المثال. ومع ذلك، فغالبًا ما تحرَم القبيلة من الوضعية الاعتبارية الرسمية أو القانونية؛ إذ إن أجهزة الدولة تتجاهل أهمية القبيلة ودورها من دون تقدير العواقب الوخيمة لهذا التجاهل، على الرغم من كون الهويات القبلية توفر الروابط الاجتماعية اللازمة لجعل الحياة الاجتماعية أكثر مدنية وانسجامًا مع منطق التاريخ[2]، وهو ما يشكل تحديًا لسلطة الدولة أحيانًا.

حتى لو كان الطرح الذي قدّمه بيرك يستهدف منتصف القرن العشرين، فلا شك في أن بيرك كان سيتجاوز عَقد مقارنة بين مفهومي القبيلة والوطن؛ إذ إن مفهوم الهوية القبلية لم يولد من فراغ، فهو مثّل الأسس الأخرى للهوية الاجتماعية، كالقرابة والجنسية والهوية الوطنية أو القومية، ينشأ ويتقوى ويتغير بتغير الأحوال الاجتماعية والسياسية. إن مفهوم الهوية القبلية مفهوم متعدد المعاني، إذ إن له أربعة معان متداخلة على الأقل؛ ففي **المقام الأول**، يستخدم المفهومَ الأفرادُ أنفسهم لتوضيح جزء من انتمائهم على الأقل. وفي **المقام الثاني**، نجد توظيف السلطات الحكومية هذا المفهوم لأهداف إدارية في الوقت الذي تناوئ الجهات المناهضة للسلطة مثل هذا التوظيف، وتسعى لاستغلال المفهوم بما يصب في مصلحتها. وفي **المقام الثالث**، تتشكل الهوية القبلية من مجموعة من تمثّلات الانتماء، الضمنية منها والإجرائية، والتي يستخدمها الأفراد أنفسهم. وفي **المقام الرابع**، هناك المفاهيم الأنثروبولوجية التي تنطلق من اعتبار «القبيلة» مرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية.

الماضي الحاضر

لا يزال ابن خلدون (ت 1406 م) يشكّل نقطة انطلاق التفكير في مفهوم «القبيلة»[3]، حيث يظل، بحسب تعبير ليفي شتروس، «صالحًا لأن نفكر معه». إن ابن خلدون يسهب كثيرًا في الحديث عن

(1) Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une 'tribu' nord-africaine?,» dans: Jacques Berque, *Maghreb, histoire et sociétés*, sociologie nouvelle. Situations; 7 (Gembloux: Duculot; Alger: Société nationale d'édition et de diffusion (S.N.E.D.), 1974), pp. 22-47 [orig. 1954], et Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?: Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882* (Paris: Calman-Lévy, 1882).

(2) Yoav Alon, *The Shaykh of Shaykhs: Mithqal al-Fayiz and Tribal Leadership in Modern Jordan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2016).

(3) انظر مثلًا: Allen James Fromherz, *Ibn Khaldun: Life and Times* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

الأواصر المتينة السريعة التطور داخل المنظومات القبلية، والناتجة من الولاء والعصبية، إلا أن من المجحف التسليم بأن ملاحظاته تتعلق فقط بالمناطق النائية أو بالمناطق القروية، أو أنها تركز على قرابة «الدم». وكان ابن خلدون، كمستشار دولة لولاة الأمر المسلمين في شمال أفريقيا خلال حكمهم كلًّا من شمال أفريقيا وإسبانيا في القرن الرابع عشر الميلادي، يعي أن وشائج الولاء هذه غالبًا ما كان يعبَّر عنها من خلال استعارة راسخة تمثّل المصاهرة والنسب، بحيث يتصرف الأشخاص كما لو كانت هذه الأواصر تفرض عليهم أخذ مصالح بعضهم البعض بعين الاعتبار على امتداد فترات طويلة من الزمن. وهكذا، فإن استعارته الموسّعة عن صعود العصبيات وأفولها أطّرت فهمه للسلالات الحاكمة والسلطة السياسية خلال فترة سقوط الإمارات الإسلامية في الأندلس[4]. إن ابن خلدون لا يزال يشكّل نقطة انطلاق جوهرية، وفهمه للعصبية كدال استعاري على الانتماء يمتاز بالمرونة، بحسب الملابسات، ولكن ظاهريًا يصير مقبولًا ومطبقًا مع مرور الوقت، هذا الفهم يتقاطع مع مفهوم «التشابهات العائلية»[5] عند الفيلسوف لودفيغ فيتغنشتاين، والذي يطرح مسألة امتلاك تماثلات جزئية يمكن تحديد أوجه شبهها واختلافها، كما يمكن قدرتها على الاحتواء والإدماج أن تختلف باختلاف الأزمنة والظروف.

القبيلة والتقاليد

من السهل التسليم بخصوصية الولاءات القبلية وكونها تشتغل بطريقة مختلفة عن المكونات الأخرى للولاءات والالتزامات الاجتماعية والسياسية. صحيح أن الولاء والانتساب إلى القبيلة يصنَّفان ضمن العلاقات «التقليدية»، إلا أن ما هو «تقليدي»، شأنه شأن ما هو «حداثي»، ينبغي تأسيسه وصونه بكيفية بنّاءة وفعالة. إن التمظهرات المتعددة لنظرية التحديث التي كانت سائدة في منتصف القرن العشرين ما زالت تحجب ما لا يمكن المتتبعين، بمن فيهم المنحدرون من مناطق حضرية في الشرق الأوسط، رؤيته إلا بشق الأنفس، ونعني بذلك أن ثالوث القبيلة والقرابة (التي يستحسن تمييزها من الهوية القبلية) والدين يؤدي دورًا محوريًا في المجتمعات المعاصرة. ومن شأن سوء فهم هذا الثالوث أو السير على خطى بعض دول الشرق الأوسط، التي تزعم أن مثل هذه الهويات لم تعد ذات أهمية، أن يصرف الاهتمام بعيدًا عن الدعائم الصلبة للواقع السياسي. حين ذُكِّرت كوندوليزا رايس في تشرين الثاني/نوفمبر 2007 بأن النخب الفكرية والثقافية في الشرق الأوسط كانت دائمًا تؤكد أن «السيطرة» على العراق تمرّ عبر «كسب ثقة الزعامات الإقليمية والمحلية والقبلية»، ردت وزيرة الخارجية الأميركية آنذاك بالقول إن الدول العربية أضحت أكثر «مركزية»، واستندت إلى الاعتقاد السخيف بكون الزعامات المحلية والقبلية تمتلك سلطة القرار السياسي «هو في الواقع مظهر من مظاهر النموذج الجديد للمسؤوليات المنوطة بالجهات والأقاليم»[6]، بل حتى صدام حسين نفسه،

(4) Abd Ar-Rahman bin Muhammed Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, Bollingen Series; 43, 3 vols., 2nd ed., with corrections and augmented bibliography (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967), pp. 249-355.

(5) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: B. Blackwell, 1953).

(6) «Hirsh: Rice Admits Error on Iraq,» *Newsweek* (7 November 2007), Accessed on 27/11/2016, at: http://www.newsweek.com/hirsh-rice-admits-error-iraq-96493.

الذي سبق أن جرّم رسميًا استخدام الهويات القبلية كأداة لتنشئة مواطنين بعثيين «حداثيين»، لم يتوان عن توظيفها في أعقاب طرد العراقيين من الكويت سنة 1991[7].

«القبيلة»، أو ما يُصطلح عليه في آسيا الوسطى بـ «العشيرة» (أو «الجزء» باللغة المغولية)، أي «تجمع سياسي إقليمي مستقر نسبيًا» مشكّل من قبائل موحدة تحت إمرة قائد منتخب (أي الخان)، مصطلحات غبّشتها المحاولات الغربية الأولى لفهم مراحل التطور الاجتماعي والثقافي، وشوّهها أيضًا ترسيخ الإيحاءات القدحية التي تسم أفراد القبيلة بـ«البدائية». لقد عبّر لي وزير خارجية إحدى دول شبه الجزيرة العربية، ونحن في برج والدورف النيويوركي («اللاقبَلي» بكل تأكيد!)، عن اعتزازه بانتمائه إلى مجتمع «قبلي»، وأخبرني أن طاقم ديوانه يتكون أساسًا من موظفين يشاطرونه الانتماء القبلي. ويُذكَر في هذا الصدد أن قوائم الموظفين الذين يرافقون العاهل الأردني في سفرياته إلى الخارج عادة ما تشهد تمثيلية تامة للقبائل الأردنية الرئيسية، والعشائر الفلسطينية، والأقليات العرقية والطائفية في البلد.

لا تنشأ الهويات «القبلية» في جميع السياقات في الشرق الأوسط، إلا أن المرء يتجاهل، ومن دون تقدير للمخاطر، كيفية اشتغال الهويات القبلية وطبيعة التحولات التي عرفها معنى الانتماء القبلي على مر الزمان. وكما تشير إلى ذلك دون تشاتي، فبالرغم من أن نسبة السوريين المنظمين قبليًا لا يتجاوز 7 في المئة، فإن الزعامة القبلية في سورية «تظل قوة لا يستهان بها»[8]. وبما أن القيادات البعثية والمسؤولين الحكوميين منضبطون وفق الخطاب الحزبي الرسمي، فإنهم يتحاشون الحديث عن الهويات القبلية على الرغم من أن لهذه الأخيرة تأثيرًا حاسمًا في تحديد التوجهات السياسية والاقتصادية. فالزعامات القبلية تُحترَم في المكاتب الحكومية، والقبائل حصلت على «إعادة الاعتراف» بها عندما شكلت درعًا حول مدينة حماة في سنة 1982 لوقف تدفق الأسلحة إلى المتمردين[9]. وبوقوفها في صف الحكومة آنذاك، كانت الزعامات القبلية تعبّر أيضًا عن مناعتها ضد التماهي أو التعاطف مع منظمي الانتفاضة التي قادها الإخوان المسلمون.

هناك كلمة واحدة، أي القبيلة، تُستخدم لوصف صنوف من الأفكار بشأن المجتمع والبنى الاجتماعية في جميع أرجاء المعمور، ولكن هذا لا يدل على أن هذه الأفكار كلها مرتبطة في الجوهر بعضها ببعض، أو أنه ينبغي البحث عن تصنيف عالمي وهمي موحد. ولسوء الحظ، لا تزال الضبابية تطغى على عملية فهم كيفية تفاعل القبيلة والدين في منطقة الشرق الأوسط وآسيا الوسطى، وذلك بسبب السياقات والمعاني المتداخلة التي يوحي بها مفهوم «القبيلة».

على سبيل المثال، في كثير من الدراسات الأثرية، لا تزال «القبيلة» دالة على المنزلة التراتبية بين منزلتي «العصبة» و«الدولة»، وهذه الدلالة من بقايا فكر القرن التاسع عشر التطوري الذي كان سائدًا

(7) Amatzia Baram, «Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies, 1991-1996,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 29, no. 1 (February 1997), pp. 1-31.

(8) Dawn Chatty, «The Bedouin in Contemporary Syria: The Persistence of Tribal Authority and Control,» *Middle East Journal*, vol. 64, no. 1 (December 2010), p. 49.

(9) Ibid., pp. 46 and 49.

في عهد لويس هنري مورغان (1829 – 1881). والإشكالية ليست إشكالية أكاديمية صرفة، كما يعتقد كثير من صانعي السياسة الشرق الأوسطية المعاصرة، أو كما بدأ طرحها مع انهيار الاتحاد السوفياتي في بداية التسعينيات وشروع سكان آسيا الوسطى في «إعادة تخيّل» هوياتهم التي ترجع إلى حقبة ما قبل الاتحاد السوفياتي. لقد تبنى عدد كبير من واضعي السياسات في الشرق الأوسط وآسيا الوسطى أفكار القرن التاسع عشر التطورية للمجتمع، رغبة منهم في الانتقام، مفترضين أن القبيلة لا توجد إلا في هامش الدولة، أو بالأحرى هي بقايا أشكال ما قبل الدولة.

مع ذلك، وفي الحاضر كما في الماضي، يشتغل عدد كبير من الدول انطلاقًا من مفهوم «القبيلة»، وليس عكسه؛ فقد كان في إمكان [...] القذافي أن يزعم أنه شكل هويات ليبية «جديدة»، ولكن، كما أثبت جون ديفيس وإمريس بيترز، كانت دعائم الفكر السياسي الثوري وسلطات الأجهزة الأمنية في ليبيا تعتمد كثيرًا على المحافظة على توازن المجموعات القبلية، مثلما كان الأمر في ليبيا الملك إدريس (حكم 1951 – 1969)، وأيضًا خلال حكم أسلافه في الحقبتين العثمانية والاستعمارية[10]. في الإطار نفسه، سنّ كلٌّ من الرئيس الصومالي سياد بري (حكم 1969 – 1991)[11] والرئيس العراقي صدام حسين التكريتي (حكم 1979 – 2003) قوانين تحظر الإشارة علنًا إلى الهويات العشائرية والقبلية، ومع ذلك ظل الحاكمان يدركان تمام الإدراك أهمية هذه الانتماءات طوال فترة رئاستهما. والأمر عينه ينطبق على أسباب فشل بول بريمر ومساعديه في العراق في التعرف إلى أهمية استمرار التحالفات والزعامات القبلية سنة 1993؛ إذ كانوا على العكس يعتبرونها منظومات «إقطاعية» أتت قوات التحالف الذي قادته الولايات المتحدة لزعزعتها والقضاء عليها. وقد أدى هذا الفشل إلى عرقلة جهود مسؤولي الاستخبارات الأميركية من الدرجة المتوسطة، وهم الذين لم يجدوا بدًّا من الإقرار بأهميتها[12]. وعلى حد تعبير مجلة **إيكونوميست**، أضحت العشائر العراقية في السنوات الأخيرة «آلات سياسية نشيطة»، وتؤدي دورًا كبيرًا على الساحة الوطنية[13].

إن الهوية القبلية، شأنها شأن الأسس الأخرى للهوية الاجتماعية، بما في ذلك علاقات القرابة والمواطنة والهوية الوطنية، هي نتاج للعقل البشري (وأحيانا للإنثوغرافيين والسياسيين أيضًا)؛ فهذه الأشكال لا وجود لها كموضوعات يمكن علماء الأنثروبولوجيا فصلها عن السياقات الاجتماعية والثقافية من أجل توثيقها وتصنيفها داخل خانات. كما أن أنساق المعنى هذه تتغير بتغير الظروف

(10) John Davis, *Libyan Politics: Tribe and Revolution, an Account of the Zuwaya and their Government* (London: I. B. Tauris, 1987), and Emrys L. Peters, *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, Edited by Jack Goody and Emanuel Marx, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 72 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990).

(11) I. M. Lewis, «Kin II-Sung in Somalia: The End of Tribalism?,» in: William A. Shack and Percy S. Cohen (eds.), *Politics in Leadership: A Comparative Perspective* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 13-44.

(12) Dale F. Eickelman, «Culture and Identity in the Middle East: How they Influence Governance,» in: Neyla Arnas (ed.), *Fighting Chance: Global Trends and Shocks in the National Security Environment* (Washington, DC: Potomac Books, 2009), p. 157.

(13) «As Potent as Ever: Iraq's Tribes May Hold the Balance of Power,» *Economist*, 22/5/2010, pp. 50-51.

التاريخية، وتختلف باختلاف سياقها السياسي، إذ يمكنها أن تأتي في سياق مؤسسة دولة قوية أو ضعيفة، كما يمكنها أن توجد في مجتمع استعماري أو في مجتمع محتل.

يوفر مفهوم «التشابهات العائلية»، من بين أفكار أخرى بشأن الولاءات الشخصية والجماعية، بديلًا لاختزال العمل السياسي في مبدأ «جوهري» وحيد؛ فسكان القبائل المغربية، على سبيل المثال، يشرحونه، لدى مناقشتهم تصورهم عن القبيلة، بطرق مختلفة، بحسب الجيل الذي ينتمون إليه وبحسب وضعهم الاجتماعي. والأفراد الذين ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية والسياسية المهيمنة غالبًا ما يشرحون الأيديولوجيات القبلية بطرق معقدة، ويستخدمونها أداةً لتقوية التحالفات السياسية مع المنتمين إلى المجموعات القبلية الأخرى، وأيضًا لتعزيز مواقفهم تجاه السلطات الحكومية. لذلك نجد أن الإثنوغرافيين العاملين في المجتمعات القبلية كثيرًا ما تقوم تصوراتهم حول علاقات القرابة والتنظيمات القبلية على المعلومات التي يقدمها الأفراد المنتمون إلى الطبقة المهيمنة اجتماعيًا وسياسيًا، على الرغم من أن هناك بونًا شاسعًا بين مفاهيم الهوية القبلية لدى العامة من رجال القبائل — ناهيك عن نسائها — ومثل هذه الأيديولوجيات الرسمية لدى الطبقة المهيمنة.

يقاوم أعيان القبائل بشدة الجهود الإدارية أو التوثيقية الرامية إلى تثبيت العلاقات القبلية، لأن من شأن مثل هذه الإجراءات أن تعرقل قدرتهم على التجاوب بمرونة مع الأوضاع المستجدة. وهكذا، قامت احتجاجات في سلطنة عمان سنة 1988 في إثر إقدام وزارة الداخلية على نشر دليل بتسميات القبائل وأفخاذها وأسماء أماكنها بذريعة الاستخدام الإداري فقط[14]. وبعد فترة قصيرة، سُحب الدليل من التداول. رسميًا، كان السبب «أخطاء» في الكتاب، ولكن السبب غير الرسمي كان مردّ احتجاجات شيوخ القبائل (بالإضافة إلى مسؤولي الوزارة) إلى أن نشر هذا الدليل أسفر عن تجميد العلاقات القبلية في الزمان والمكان. وأكد أندرو شريوك بدوره مقاومة قوية في الأردن للجهود الرامية إلى تثبيت العلاقات القبلية عن طريق توثيقها كتابةً[15].

هناك خلل في تقديم تعريف نظري عام للقبيلة يتجاهل أجهزته المفاهيمية المتداخلة المختلفة؛ فالإثنوغرافيون والإداريون والرحالة الأجانب ينظر إليهم عادة كـ «مراجع علمية»، بحيث إن أسئلتهم تروم دومًا، تقريبًا، انتزاع أكثر التمثيلات المجتمعية «علمية» من مخبريهم، وفقًا لتصورات المخبرين الشخصية عن التعلم ووعيهم بالتقاليد الأدبية. في المجتمعات القبلية، مثل هذه التمثيلات العلمية تتطلب في العادة الاستخدام المتقن للأنساب التقليدية المحفوظة أو المكتوبة أو الشفوية. إن مثل هذه التمثيلات الأيديولوجية مهمة في حد ذاتها، ولكنها لا تأخذ في الحسبان استيعابات المجتمع الثقافية، الضمنية منها والإجرائية، والتي قد تصير بديهية إلى درجة أنها تجد تعبيرًا عنها في الصمت فقط.

(14) سلطنة عمان، **المرشد العام للولايات والقبائل في سلطنة عمان**، إعداد وتصنيف عادل الحديدي (مسقط: وزارة الداخلية، 1986).

(15) Andrew Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp. 101-110.

القبائل في الفكر الاجتماعي الأوروبي

ركز كثير من علماء الأنثروبولوجيا على المجتمعات القبلية في منطقة الشرق الأوسط، ظنًّا منهم أن فهمها ينفض الغبار عن إشكالية جوهرية في الفكر السياسي الأوروبي: ما هي الشروط الدنيا أو الأساسية اللازمة للأفراد كي يتعاونوا في ما بينهم في المجتمع بشكل منظَّم؟ هذا السؤال الهوبزي (نسبة إلى الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز) صمد حتى أواخر الستينيات من القرن الماضي. كان الاعتقاد السائد أنه لا توجد سلطة «حكومية» دائمة في المجتمعات القبلية، لذلك كان الحفاظ على النظام السياسي، مبدئيًا وحصريًا، يتم بفضل التقابل المنظم بين الفئات، والذي غالبًا ما كان يعبَّر عنه باستعارة «الأصل المشترك». وهكذا، ساهمت عوامل العنف والاعتماد على الذات والاحتكام إلى الأعراف الأخلاقية المشتركة لفئة اجتماعية في حفظ النظام.

كما يوضح بول دريش، الذي عمل مع القبائل في شمال اليمن، فإن سكان القبائل في مثل هذه المنظومة «قد يغيرون أماكنهم داخل فئتهم، ولكن لا يمكن أن يبقوا بلا مكان»[16]. وبعبارة أخرى، فإن التمثلات الثقافية عن الشرف والفرد والولاء مرتبطة أصلًا بـ«مبدأ» الانتماء إلى القبلية. هذه التمثلات إنتاج ثقافي وليست حالات يمكن رصدها مباشرة في الدينامية الاجتماعية «الفعلية». وأشار بول دريش وبرنارد هيكل، في معرض مناقشتهما الفكر السياسي اليمني من خلال مصطلحات «الإسلامي» و«القبلي»، إلى أن المفهومين يقدمان خطابًا شموليًا يبدو وكأنه يجعل الهويات القبلية تشتغل بطريقة مختلفة عن الهويات غير القبلية، ولكن في الواقع، لا يلجأ سكان القبائل، عكس نظرائهم غير القبليين في المدن اليمنية، إلى العنف أو إلى المواقف السياسية التي تعرقل المرونة في التكيف مع الأوضاع المتغيرة[17].

لتسليط المزيد من الضوء على هذه الفكرة، سنتوقف عند الحالة العراقية منذ الاحتلال الأميركي؛ فللسفر عبر بعض المناطق ـ كما فعلت قافلة شاحنات آتية من الرمادي ومتوجهة إلى الفلوجة عام 2004 ـ كان السائقون المنتمون إلى عشيرة البونمر، إحدى عشائر قبيلة الدليم، يهتفون، «دليمي! دليمي!» عند دنوهم من إحدى الحواجز على الطريق[18]. وكان يُطلب منهم في بعض الأحيان مزيد من المعلومات والتفصيلات، ولكن تحديد القبيلة أو العشيرة عادة ما يكون كافيًا. وكما يشرح بارام، فإن قبيلة الدليم الكبرى لم تشتغل ككتلة منذ عهد الوالي العثماني في بغداد، مدحت باشا (1822 – 1883)؛ إذ لا تزال القبائل تتقاتل وتدافع بعضها عن بعض كوحدات متفرقة، ولكن ليس على المستويات العليا من الهرم القبلي، بل على المستويات الدنيا للـ«حمولة»، أي فرع من العشيرة. وقد تنشأ هذه المجموعات بطرق مختلفة، كما أن الهويات يمكن ان تتذبذب بصورة ملحوظة. في عام 2004، على سبيل المثال، أُوقف ستة سائقين شيعة ينتمون إلى عشيرة «ربيعة»، إحدى عشائر «الجنابيين» (90 في المئة من الجنابيين سنّة، و10 في المئة شيعة)، في طريقهم إلى الفلوجة، عند حاجز للثوار، حيث كانوا ينوون تسليم

(16) Paul Dresch, «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems,» *American Ethnologist*, vol. 13, no. 2 (May 1986), p. 319.

(17) Paul Dresch and Bernard Haykel, «Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 27, no. 4 (November 1995), pp. 424-426.

(18) أماتزيا بارام، قنوات الاتصال الشخصي، 9 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

إمدادات إلى الجيش الأميركي. ذُبح خمسة سائقين، وأُطلق السادس لمجرد أنه استخدم قلمًا لتغيير انتمائه في بطاقة هويته فأصبح «جنابيًا» بدلًا من «جنانيّ»، والجنانيون هُم مجموعة شيعية صغيرة تنتمي إلى القبيلة السنّية الكبرى. وحُلّ مشكل الصراع الذي خلّفته عملية ذبح السائقين الخمسة لاحقًا بفضل المصالحة العشائرية التي رفض آية الله السيستاني المشاركة فيها.

خلال انتفاضة آذار/مارس 1991 في الجنوب العراقي الشيعي ضد نظام حزب البعث، تموقع معظم القبائل الشيعية خارج الحلبة، في ترقب وتوق إلى معرفة الجانب الذي ستكون له الغلبة. فقط عدد قليل منهم ساند الحكومة أو المتمردين. وخصص آية الله العظمى السيد محمد صادق الصدر (1943 – 1999) كثيرًا من وقته للعمل مع العشائر في جنوب العراق، والتوفيق بين فقه العشائر أو العرف وبين الشريعة (انظر كتابه **فقه العشائر**). بحسب تقدير بارام[19]، فإن هذا الاختيار لم يكن حركة دينية بقدر ما كان محاولة لزيادة شعبيته وعدد أتباعه. وعلى خطى الوالد، قام ابنه، مقتدى الصدر، بتشكيل جيش المهدي، وحصل على الدعم القبلي. مع ذلك، وكما في حالة اليمن، التي وصفها دريش وهيكل كما أسلفنا، ليس هناك ما يدل على أن القبائل المناصرة كانت تنطلق من خلفية دينية لا من تحالفات ظرفية.

المجتمع الأخلاقي المشترك

إن استخدام القوة ليس المفهوم الثقافي الأساسي الوحيد السائد لدى سكان القبيلة في المجتمع الأخلاقي المشترك، بل هناك مفاهيم ثقافية أساسية أخرى، كالإقناع والوساطة والشرف والتفاوض. السلطة، كقوة، موجودة بالتأكيد في بعض الحالات، ولكن الإقناع الأخلاقي أيضًا حقيقي. من خلال تعلُّم وسائل الإقناع، يكتسب الفرد وسام الشرف في المجتمعات القبلية، إلى درجة أن الإقناع أكثر من استخدام القوة حضورًا في دينامية المجتمع القبلي. وعلى الرغم من أهمية الإقناع والخطابة، كما هو الشأن في المجتمعات الأمازيغية في شمال أفريقيا على سبيل المثال، فإن هناك فقط عددًا محدودًا من الدراسات عن الطرق التي يُقنع بها الناس أناسًا آخرين على اعتماد استراتيجيات أو إجراءات عملية معيّنة، سواء تعلق الأمر بقبائل منطقة الريف في الشمال المغربي، والتي أعلنت نفسها كجمهورية مستقلة فترة وجيزة في العشرينيات من القرن الماضي، أو تلك الموجودة في جبال الأطلس الكبير المغربية والمناطق الجنوبية، والتي قاومت بنجاح الحكمَ الاستعماري الفرنسي من بداية الحماية الفرنسية (والإسبانية) في سنة 1912 حتى سنة 1930.

تمثّل قبائل بني بطاو في سهل تادلة، القريب من سفوح جبال الأطلس المتوسط في المغرب، مثالًا لا يمكن اختزاله في فكرة القرابة المشتركة[20]؛ فكلمة «بني» هي كلمة عربية، تعني حرفيًا «أبناء». أما «بطاو»، فهي كلمة أمازيغية تعني «قِسم أو جزء». ويعتبر زعماء بني بطاو، بالإضافة إلى مسؤولي الحكومة، القبيلة جزءًا من تكتل أو «كونفيدرالية» قبلية أكبر، ولكن التكتل الأكبر يوجد فقط ككيان إداري وكمجال

(19) أماتزيا بارام، قنوات الاتصال الشخصي، 13 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

(20) لمزيد من التفصيلات، انظر: Dale F. Eickelman, «Les Tribus et les mouvements islamiques en Afrique du Nord et au Moyen Orient,» dans: Hosham Dawod (dir.), *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes,* quaero (Paris: Demopolis; Fondation maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013), pp. 36-47.

أيديولوجي ساهم في الماضي كإطار لإبرام تحالفات سياسية أوسع. ولا يوجد أي دليل تاريخي يشير إلى أن هذه الكيانات الأوسع كانت تملك صلاحية التصرف كمجموعة؛ فسكان القبيلة يفسرون علاقة بعضهم ببعض وعلاقتهم بالغرباء عن القبيلة، كالأنثروبولوجيين مثلًا، من خلال استخدام الاستعارة والمجاز. وفي بعض الأحيان تستلهَم الاستعارة من أجزاء الشجرة، كالأغصان والفروع والجذع، وفي أحيان أخرى، يُعبَّر عن العلاقة باستخدام عناصر من جسم الإنسان، كالأوردة والشرايين.

لفهم كيف يستوعب سكان القبيلة مجتمعهم، من المهم أن نلاحظ أنهم لا يشددون على النسب الأبوي محدِّدًا لعلاقاتهم بعضهم ببعض، على الرغم من ارتباط هذا المفهوم باستعارات الشكل الاجتماعي التي توفرها رموز الدم وأجزاء الشجرة. وقد عبّر أحد سكان القبيلة عن ذلك بقوله: «نحن مثل فروع شجرة، ولكن كل فرع مستقل بذاته». وأكد أن التذرع بحجة الأصل المشترك لا يؤطر بالضرورة حدود التحالفات العشائرية والسياسية. في الواقع، يلجأ سكان القبائل في غرب المغرب بشدة إلى مفهوم «القرابة» عند تفسيرهم العلاقة بين استعارات أجزاء الأشجار وجسم الإنسان وبين البنية الاجتماعية التي ينتمون إليها. هذا المصطلح لا يعني بالضرورة القرابة الحقيقية أو المفترضة؛ فالقرابة تصب في روافد متباينة، إذ يمكنها أن تتطور من خلال التعاون مع الجيران وترتيبات الرعي المتبادلة وعلاقات القرابة والموالاة، وغيرها من أواصر المصالح المشتركة. وفكرة القرابة مهمة، ولا تقتصر على السياقات القبلية وحدها. ومن الناحية العملية، لا يمكن تسجيل تعدادات الجماعات وتفريعاتها في أي لحظة بشكل مضبوط. وعلى الرغم من كون سكان القبائل يتصورون أن العلاقات بين الأفراد والجماعات قائمة في البنية نفسها (أي بنية استعارة الشجرة أو «الدم»)، فإن هناك اختلافات في كيفية تطبيق هذه المفاهيم المنهجية على جماعات حقيقية.

يدّعي سكان القبيلة في المجتمع القروي المحلي أنهم مترابطون بعلاقة أبوية (من بين علاقات أخرى)، ولكن لا أحد منهم يستطيع أن يثبت على وجه التحديد كيف يرتبط جميع الأفراد داخل مجموعة في ما بينهم. عند الإلحاح عليهم لتحديد الأواصر بشكل دقيق، يجيب سكان القبيلة عمومًا، قائلين إن الأشخاص «الأكبر سنًّا» هم من يعرفون هذه الأواصر، أو إن هذه العلاقات تمتد إلى الأزمنة الغابرة، أي إلى ماض غير محدد تاريخيًا، ويُلجأ إليه لإضفاء الشرعية على التحالفات الاجتماعية في الوقت الحاضر. فسكان القبيلة لا يسألون بعضهم البعض عن إثباتات دقيقة لمثل هذه العلاقات.

الأهم في تحديد الانتماء القبلي هو من يتحلى بروح جماعية ويتعامل وفق هذه الروح بطريقة مستدامة مع المناسبات الطقوسية والسياسية. وتتجلى المرونة في «الجماعة» بوضوح في جميع التكتلات القبلية المحلية؛ فالجماعة ليست هيئة رسمية، وإنما تتألف من أرباب العائلات أو رؤساء الخيام الذكور البالغين، الذين يتشاورون في ما بينهم بشكل غير رسمي بشأن القضايا ذات الاهتمام المشترك. وتشمل هذه القضايا حركات قبائل الرحّل والخلافات في شأن حقوق المياه والمراعي، والتعاقد مع المعلم القرآني لتعليم الأطفال المبادئ القرآنية الأولية، وصيانة الضريح المجيَّر بالأبيض والذي يؤوي «الولي الصالح» - تُعرف الجماعات المحلية كلها بأحد الأولياء الصالحين في قرى المغرب - والالتزامات الجماعية المماثلة.

يمكن الخيام الفردية أو مجموعات من الخيام أن تنفصل عن جماعة قروية محلية في حال عدم رضاها بانتمائها الجماعي، وتلتحق بجماعة قروية محلية أخرى، أو تنشئ جماعتها الخاصة. تحدث إعادة الانتشار هذه أيضًا بين قبائل «الرولة» والقبائل الليبية، ولا يمكنها في أي حال من الأحوال أن تتحدى أيديولوجية الهوية المشتركة وخصائص التفرد والتعارض المتوارثة في البيئة القبلية. والنتيجة هي مجتمع أخلاقي، بدلًا من مجتمع «طبيعي». ويمكن علاقات الزواج أو الأرض التي ترثها الزوجة، أو حتى شراء أرض من طرف فرد من جماعة قروية محلية أخرى، أن تشكل أساسًا لإعادة الهيكلة. وفي العادة، لا يصاحب إعادة الهيكلة أي انتقال مادي للأسرة؛ إذ إن المعني بهذا الانتقال هو الجماعات القروية المحلية القريبة، وذلك لأسباب عملية صرفة. ونظرًا إلى هذه التحولات الهوياتية، فإن التسميات الإدارية الرسمية للجماعات القروية المحلية غير دقيقة في جميع الحالات تقريباً، ويعتبرها سكان القبائل نسخة من الهوية المستخدمة فقط، إلى حين الاتصال الرسمي بالمسؤولين المحليين.

تعتمد خطوط التقسيم السياسي على تأويل عدد من العوامل المعقدة، كالإقامة والقرابة والرعي والتسويات المرتبطة بالأرض، من بين اعتبارات أخرى؛ فسكان «القبائل» لا يتجاوبون بطريقة شبه آلية مع التحديات التي تواجه مختلف الفئات الاجتماعية التي ينتمون إليها. في السياق المغربي، مفهوم «القرابة» يتيح حرية تصرف لا يستهان بها إزاء سيرورة الحوادث وفي كيفية شرعنة الخيارات السياسية. وعلى الرغم من كثير من الاختلافات الإقليمية، فإن هناك «تشابهًا عائليًا» مشتركًا بين مفاهيم القبيلة لدى كلٍّ من آسيا الوسطى والشرق الأوسط؛ فسكان القبيلة يعتبرون أنفسهم، على الأقل جزئيًا، في تعارض مع وحدات قبلية أخرى مماثلة لهم أخلاقيًا، من دون أن يمنعهم ذلك من منافسة غير القبليين أيضًا. وربما يكونون أكثر مناعة وتحصينًا ضد الحركات الدينية المتطرفة. وكما يسجل أندرو شرايوك[21]، فما دام الأردنيون القبليون يربطون الإسلاميين بالفلسطينيين، فإنهم لن يتجاوبوا مع التطرف الديني؛ فالهوية القبلية آخذة في الصعود، حتى في أوساط الطلاب في الجامعة الأردنية. وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها الجماعات الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين، للتأقلم مع البِنى القبلية والعمل داخلها، فإن العشائر الأردنية تظل حصنًا منيعًا نسبيًا أمام نفوذهم. في سياق مماثل، يؤكد داود في أشمل مسح للعشائر في العراق المعاصر، أن زعماء القبائل يقرون بشدة بأن أدوارهم السياسية الوطنية تعتمد على تحالف وثيق مع قواعدها المحلية، والقدرة على تعبئة تلك القواعد في صف الدولة والجهات عبر الوطنية الفاعلة في الوقت الراهن[22].

خاتمة

لم تتأكّل الهويات القبلية بشكل لا رجعة فيه لمصلحة التماهي مع الدولة والأمة والدين. وكما يشير ريتشارد تابر، فإن مفهوم الدولة يعارض فكرة القبيلة ليس باعتبار الأولى «قوة خارجية» فحسب، ولكن أيضًا باعتبارها المثل الأعلى للسلطة السياسية. ونادرًا ما كانت القبيلة خارج نفوذ الدولة وسيطرتها

(21) أندرو شرايوك، قنوات الاتصال الشخصي، 11 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

(22) Hosham Dawod, «Tribus et pouvoirs en Iraq: De Saddam Hussein au général Petraeus,» dans: Dawod (dir.), pp. 215-239.

كليًا. تابر يقترح تحليل التعاقب التاريخي لقوة وضعف سلطة الدولة وسيطرتها، وكذا تحليل مفاهيم الدولة والقبيلة على أنها «حدود للعقل»، أو تعارض بين القيم الثقافية[23]. وعلى الرغم من كون القبيلة والسلطة القبلية تعرضتا للإضعاف منهجيًا وبلا هوادة في إيران القرن العشرين ما قبل الثورة، على سبيل المثال، فإنها على الأقل شهدت انبعاثًا موقتًا منذ الثورة الإيرانية[24].

كما أن ليس من المناسب أن نقبل من دون تمحيص مزاعمَ الدول الحديثة القائلة إنها جوهريًا تتعارض مع قيم الانتماء القبلي (والنَّسَبي). وتُظهر دراستان حديثتان كيف تساهم الأنساب ومزاعم الأصل في تأطير فكرة أحقية السلطة السياسية والاجتماعية في المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة[25]. ومع أن الانتماء القبلي والنسبي ليس ظاهرة كونية، فإنه جزء من الحياة الحديثة، شأنه شأن أشكال الانتماء الأخرى.

المراجع References

العربية

سلطنة عمان. **المرشد العام للولايات والقبائل في سلطنة عمان.** إعداد وتصنيف عادل الحديدي. مسقط: وزارة الداخلية، 1986.

الأجنبية

Books

Alon, Yoav. *The Shaykh of Shaykhs: Mithqal al-Fayiz and Tribal Leadership in Modern Jordan*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2016.

Arnas, Neyla (ed.). *Fighting Chance: Global Trends and Shocks in the National Security Environment*. Washington, DC: Potomac Books, 2009.

Berque, Jacques. *Maghreb, histoire et sociétés*. Sociologie nouvelle. Situations; 7. Gembloux: Duculot; Alger: Société nationale d'édition et de diffusion (S.N.E.D.), 1974.

Davis, John. *Libyan Politics: Tribe and Revolution, an Account of the Zuwaya and their Government*. London: I. B. Tauris, 1987.

Dawod, Hosham (dir.). *La Constante tribu: Variations arabo-musulmanes*. Quaero Paris: Demopolis; Fondation maison des sciences de l'homme (FMSH), 2013.

(23) Richard Tapper, «Introduction,» in: Richard Tapper (ed.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* (London: Croom Helm, 1983), pp. 70-71 et 74-75.

(24) Gene R. Garthwaite, «Reimagined Internal Frontiers: Tribes and Nationalism - Bakhtiyari and Kurds,» in: Dale F. Eickelman (ed.), *Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), pp. 130-145.

(25) Nadav Samin: *Of Sand or Soil: Genealogy and Tribal Belonging in Saudi Arabia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), and «Da'wa, Dynasty, and Destiny in the Arab Gulf,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 58, no. 4 (October 2016), pp. 935-954.

Eickelman, Dale F. (ed.). *Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Fromherz, Allen James. *Ibn Khaldun: Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

Ibn Khaldun, Abd Ar-Rahman bin Muhammed. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. Bollingen Series; 43. 3 vols. 2nd ed., with corrections and augmented bibliography. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Peters, Emrys L. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Edited by Jack Goody and Emanuel Marx. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 72. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation?: Conférence faite en Sorbonne, le 11 Mars 1882.* Paris: Calman-Lévy, 1882.

Samin, Nadav. *Of Sand or Soil: Genealogy and Tribal Belonging in Saudi Arabia*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Shack, William A. and Percy S. Cohen (eds.). *Politics in Leadership: A Comparative Perspective*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Shryock, Andrew. *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Tapper, Richard (ed.). *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm, 1983.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell, 1953.

Periodicals

Baram, Amatzia. «Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies, 1991-1996.» *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 29, no. 1 (February 1997), pp. 1-31.

Chatty, Dawn. «The Bedouin in Contemporary Syria: The Persistence of Tribal Authority and Control.» *Middle East Journal*. Vol. 64, no. 1 (December 2010), pp. 29-49.

Dresch, Paul. «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems.» *American Ethnologist*. Vol. 13, no. 2 (May 1986), pp. 309-324.

______ and Bernard Haykel. «Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen.» *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 27, no. 4 (November 1995), pp. 405-431.

Samin, Nadav. «Daʿwa, Dynasty, and Destiny in the Arab Gulf.» *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 58, no. 4 (October 2016), pp. 935-954.



صلاح الدين أركيبي*

Salah Eddine Rguibi**

فئة «لْمعلمين» في المجتمع القَبَلي البيضاني

Lamalmin in Beidane Tribal Society

ملخص: على الرغم من الكم المعرفي المهم الذي جرت مراكمته حول بنية مجتمع البيضان، والخصائص التي تسمه في المجالات الاجتماعية كافة، فإن معرفتنا لفئة «لْمعلمين»(1) لا تزال على قدر متواضع جدًّا. ولهذا، سعت هذه الدراسة إلى مناقشة بعض القضايا الإشكالية المرتبطة بأصول حرفيي البيضان الذين شكلوا على مر العصور أحد مكونات المجتمع القبلي الصحراوي، وارتبطوا بأعضائه ومؤسساته بعلاقات معقدة، كما تثير الإشكاليات التي تطرحها التصنيفات التي خضعوا لها. وقد خلصت الدراسة إلى أن «لْمعلمين» بقدر ما يشكلون طبقة شبه مغلقة، فإن علاقاتهم بالمجتمع القبلي البدوي الصحراوي حددت أصولهم الاجتماعية، حيث المكانة الاجتماعية والتدرج على سلّم الهرم الاجتماعي يتجاوزان أحيانًا عوائق النسب والمهنة.

الكلمات المفتاحية: فئة لْمعلمين، المجتمع البيضاني/ الحساني، الحرفيون الرحّل

Abstract: Despite significant advances in the study of the social structure of the Beidan, knowledge of the *lamalmin*(2) (craftsmen) remains relatively modest. This paper attempts to rectify this gap by highlighting some problematic issues related to the origins of the Beidan craftsmen, who over the ages have formed one of the components of the Saharan tribal society. It also considers the problems raised by the categorizations that they have been subject to. The paper concludes that the *Lamalamin,* in as much as they formed a virtually closed class, had also a relationship with Bedouin Saharan tribal society that determined their social origins. The findings thus reveal how social status, can sometimes go beyond the constraints of genealogy and profession.

Keywords: *Lamalmin*, Beidani Hassani Society, Nomadic Craftsmen

---

* باحث في حقل الدراسات السوسيو ـ أنثروبولوجية والتراث الثقافي، المغرب.

** Researcher in Social Anthropology, Ethnography, and Cultural Heritage, Morocco.

(1) تنتمي كلمة «لْمعلمين» إلى اللهجة الحسانية، وتُطلَق على فئة اجتماعية تنتمي إلى مجتمع البيضان، لتمييزها، من الناحية الاجتماعية، من باقي الفئات الأخرى.

(2) The word *lamalmin* comes from the Hassanya language and is applied to a social group within Beidan society to distinguish it sociologically from other groups.

مقدمة

ظل المجتمع البيضاني/ الحساني في إطاره البدوي حتى حدود منتصف سبعينيات القرن العشرين، وظل أبناؤه يعتمدون نمط حياة التنقل والترحال من مكان إلى آخر، منظمين على المستوى الأفقي على شكل قبائل، وعموديًا على شكل فئات اجتماعية متراتبة، لكل فئة منها وظائفها وحدودها الاجتماعية والاقتصادية التي تؤطرها، ومن بين هذه الفئات تبرز فئة «لْمعلمين» التي يُعتبر أبناؤها بمثابة «الورثة الشرعيين» لتقنيات التصنيع التقليدية في مجمل عالم البيضان[3]. إنهم يوفرون جل الحاجات الضرورية لأبناء هذا المجتمع، ويؤدون وظائف أخرى مهمة تتعدى نطاق أنشطة التصنيع اليدوية. لذلك، اقترن اسم «لْمعلمين» في التقاليد القديمة للمجتمع البيضاني، وكذلك في جل الدراسات والأبحاث التي تناولت هذا المجتمع، بمجال الحِرف التقليدية والخدمات الاجتماعية. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن التقسيم التقليدي للمجتمع البيضاني لم يعد كما كان عليه قبل الاستقرار وحضور مؤسسات الدولة، إلا أنه لا يزال كامنًا في اللاشعور الجمعي القبلي كقيم للتصنيف[4].

في هذا الأفق بالذات، تناقش هذه الدراسة بعض القضايا الإشكالية المرتبطة بفئة «لْمعلمين»، والمتعلقة بتاريخهم وأصولهم، والإشكاليات التي يطرحها تصنيفهم، فما هي أصول هاته الفئة؟ ومتى ظهرت؟ وكيف تتشابك بنيتها وأنشطتها بشكل مؤثر في نسيج المجتمع القبلي البيضاني؟ وما هي الأسباب التي جعلتها فئة شبه مغلقة؟ وهل كلمة «لَمْعَلَّمْ» تعني الإنسان المتخصص بالحِرف اليدوية، أم أنها أصبحت مقترنة بالأصل الاجتماعي، وأضحت نسبًا؟ وهل أن مشاهدة جملة علاقات «لْمعلمين» الاجتماعية داخل نسيج المجتمع القبلي البيضاني تؤثر في التمثل المعرفي لهذا الأخير؟

التصنيف المفاهيمي

يشير كثير من الكتابات التي تناولت بالدراسة والتحليل بعض مجتمعات الغرب الأفريقي، إلى وجود جماعات مغلقة (groupes endogamiques) داخل هذه المجتمعات، وهي تحمل بعض خصائص نظام الطوائف الهندي (système de castes). من بين هذه المجتمعات، المجتمع البيضاني الذي يضم فئات عدة («لْمعلمين» و«الإكاون» و«الإمراكن») تحمل بعض الخصائص البنيوية لهذا النظام: الولادة، التخصص، الزواج من الأهل أنفسهم أو العشيرة نفسها[5]. ومن اللازم أن نوضح هنا أنه

(3) يمتد عالم البيضان على رقعة جغرافية واسعة تسمّى محليًا «تراب البيضان» وأكاديميًا بلاد البيضان، وتضم، إلى جانب الأقاليم الجنوبية للمملكة المغربية، الجنوب الغربي للجزائر وأجزاء واسعة من موريتانيا، ثم بعض مناطق انتشار بطون قبيلة البرابيش في دولة مالي، فضلًا عن أماكن مختلفة متاخمة لهذه الرقعة الجغرافية التي كانت تدخل من الناحية التاريخية ضمن مجالات نجعة القبائل البيضانية، بحكم أنهم كانوا في غالبيتهم من الرعاة الرحل. ويمكن باختصار تعريف هذا المجال من وجهة نظر لسانية بأنه مجال انتشار الناطقين باللهجة الحسانية.

(4) صلاح الدين أركيبي، **حرفيون بالوراثة: دراسة توثيقية، للصناعة التقليدية بالصحراء** (الرباط: مركز الدراسات الصحراوية، 2016)، ص 8.

(5) O. Herrenschmidt, «Caste,» dans: Pierre Bonte et Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 130.

بخلاف المجتمع الهندي، الذي يُعتبر مجتمعًا قائمًا على نظام الطائفة المغلقة بامتياز، فإن المجتمع البيضاني في شموليته لا يمكن وضعه داخل هذه الخانة، وينسحب هذا أيضًا على باقي مجتمعات أفريقيا الغربية[6]. ومن بين التعريفات التي أُعطيت لمفهوم الطائفة المغلقة أنها عبارة عن مجموعة من الأشخاص الذين يرتبطون بجد مشترك ويمارسون حصريًا المهنة عينها، لتحقيق التعاون المهني وتبادل الأدوات والخبرات، ضمانًا لاستمراريتها وتناقل تقنياتها[7].

على الرغم من الكم المعرفي المهم الذي جرت مراكمته حول المجتمع البيضاني، فإن فهمنا لأسراره وخباياه ما زال متواضعًا جدًا، ولا سيما بالنسبة إلى الفئات التي تحتكر ميدان المعرفة الحرفية التي ظلت مغيبة لزمن طويل، ولم تسترع انتباه إلا النزر القليل من الباحثين؛ فالبحث في هذا الموضوع جاء متأخرًا مقارنة بالأبحاث التي تناولت الفئات الأرستقراطية (المحاربين) والدينية (الزوايا)؛ فبالإضافة إلى مصطلح الطائفة المغلقة (caste)، وهي كلمة أصلها برتغالي (casta) ورد استعمالها أول مرة في مذكرات الرحالة البرتغاليين الذين وصلوا إلى المنطقة[8] واعتمدها بعد ذلك كثير من الباحثين لوصف فئة «لْمعلمين»، كالأنثروبولوجي الإسباني كارو باروخا (C.Baroja) والسويسري جون غابوس (J.Gabus) والإيطالي أتيليو غوديو[9] وآخرين، نجد كثيرًا من المفاهيم الأخرى التي استُعملت في نعت هذه الفئة، من قبيل: «مجموعات ذات أهمية ديموغرافية واجتماعية ضعيفة»[10] و«طبقات ذات وضعيات خاصة جدًا»[11]، ومجموعات حرفية[12]، ومجموعات تابعة ـ خاضعة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النعوت تُطلَق أيضًا على طبقة «الإكاون»[13] الموسيقية وطبقة «الإمراكن» البحارة.

يسترعي ب. بونت انتباه الباحثين إلى إحدى إشكاليات التصنيف داخل هذا المجتمع، حيث يرى أن كلًّا من مجموعتي «لْمعلمين» و«الإكاون» لا تنتمي إلى هذا المجتمع من حيث البنية القبلية، فهما لا تشكلان قبائل كما هو معروف، بل تلتصقان بإحداها، وتنتسب إليها في إطار علاقات زبونية وحمائية،

(6) Tal Tamari, «Les Castes au Soudan occidental: Etude anthropologique et historique,» thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris X – Nanterre, 1988, p. 12.

(7) Liliane Prévost et Isabelle de Courtilles, *Guide des croyances et symboles: Afrique, Bambara, Dogon, Peul*, études africaines (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2005), p. 57.

(8) Catherine Hincker, «Identité et métier des inaden: La Valeur sociale des techniques chez les Touaregs de l'Ouest,» *L'Homme: Revue française d'anthropologie*, no. 169 (2004), p. 130.

(9) Attilio Gaudio, *Les Populations du Sahara occidental: Histoire, vie et culture* (Paris: Karthala, 1993), p. 289.

(10) Abdel Wedoud Ould Cheikh, «Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI-XIXe siècles),» thèse de doctorat de sociologie, Université de Paris V, 1985, p. 327.

(11) Pierre Bonte, «L'Emirat de l'adrar: Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental,» thèse de doctorat, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1998, p. 856.

(12) محمدو بن محمذن، **المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية** (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2001)، ص 288.

(13) بحسب معجم *Micro Robert*، «الإكاون» عضو ينتمي إلى طائفة القصاصين المتجولين، وتُضفى عليه في بعض الأحيان قدرات سحرية.

إذ يقول عنهم النبلاء «إنهم «مْعَلْمِينّا» و«لْمعلمين» يعترفون بانتمائهم إلى كذا عائلة أو كذا قبيلة، وينطبق الأمر نفسه على مجموعة «الإكاون»[14].

في سنة 1987، قدم ميشيل بوليغ في دراسته المعنونة بـ«العلاقات الإثنية والحركية المجالية في أفريقيا»[15] تصنيفًا جديدًا لفئة «لْمعلمين»؛ إذ طور نظرية مهمة جدًا بشأن مفهوم جديد هو «مجموعات الرحل الطوافة» (peripatetic groups)[16]، لكن هذا المفهوم ظل غائبًا عن السياق الأكاديمي المغربي والموريتاني لكونه جديدًا، بحسب قول فيلاسنت سرفيلو مارييلّا[17].

وتبعًا لما توصل إليه بوليغ، تعتمد الباحثة مارييلّا مفهوم مجموعات الرحل الطوافة في نعتها لـ«لْمعلمين»، فهي تذهب إلى أن الشروط التي وضعها بوليغ لتحقيق هذا المفهوم تنطبق في أوجه عدة على حالة «لْمعلمين»، وكذلك على مجموعة الزفافين («الإكاون») ورحّل البحر «الإمراكن» والصيادين النومادي (كان مجال صيدهم يمتد من منطقة وادان إلى ولاتة في أقصى الشرق الموريتاني). وتتمثل هذه الشروط في النقاط التالية:

- عدم ممارسة أي نشاط اقتصادي يحقق فائضًا؛
- معاناة التهميش الاجتماعي؛
- الحركية والتنقل في المجال؛
- الزواج الداخلي، أي الزواج من الفئة أو الطبقة نفسها.

وتنطبق شروط مفهوم المجموعات المتنقلة / المترحلة على كثير من المجموعات المنتمية إلى مجتمعات الغرب الأفريقي، ولكن ليس بشكل قطعي، لكون هذه المجموعات تتصف بالليونة والتكيف مع واقع الحال، بحيث يمكن أن نجد مجموعات لا تقوم بممارسة أي أنشطة اقتصادية، أو قد لا تكون متنقلة بشكل كبير، أو قد نجد من بين هذه المجموعات من لا تطبق مبدأ الزواج الداخلي، أي الزواج من الفئة نفسها، بشكل صارم[18]، وهو ما ينطبق على حالة فئة «لْمعملين» داخل مجتمع البيضان، والتي تتشابه وضعيتها إلى حد التطابق مع وضعية كثير من حدادي المجتمعات الأفريقية المجاورة، مثل الطوارق والبول وتوبو وتدا والولوف؛ ففئة الحرفيين داخل هذه المجتمعات تشكل مجموعات مغلقة تعاني التهميش والتحقير، وتُرمَق بنظرة دونية، إلا أنها تتمتع باستقلال

---

(14) Bonte, p. 837.

(15) Michael Bollig, «Ethnic Relations and Spatial Mobility in Africa: A Review of the Peripatetic Niche,» in: Aparna Rao (ed.), *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*, with a Preface by Fredrik Barth, Kölner ethnologische Mitteilungen; Bd. 8 (Köln: Böhlau, 1987), pp. 179-228.

(16) وجدنا صعوبة في ترجمة مضمون هذا المفهوم الذي يدمج بين بُعدين: **الأول** حرية الحركة في المجال الجغرافي، و**الثاني** إمكانية تغيير روابط التبعية بالانتقال من عائلة إلى أخرى أو من قبيلة إلى أخرى.

(17) Mariella Villasante Cervello, «They Work to Eat and they Eat to Work: M'allemîn Craftsmen Classifications and Discourse among the Mauritanian Bidân Nobility,» trad. by R. Taylor, in: Joseph C. Berland and Aparna Rao (eds.), *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia* (Westport, Conn.: Praeger, 2004), p. 124.

(18) Ibid., p. 124.

اقتصادي نسبي عن التجمع القبلي الذي تُحسَب عليه، وفي إمكانها الانفصال عنه متى أرادت[19]، حيث يقوم «لْمعلمين» بالبحث دائمًا عن مخيمات لبيع منتوجاتهم، ويبقون أحيانًا وقتًا طويلًا في المخيم الواحد ولدى العائلة ذاتها. ومع مرور الوقت يتم تبنّيهم ليحظوا بالحماية من الأسياد. وفي المنحى ذاته يتجه أحد الباحثين إلى القول إن: «طبقة لْمعلمين أو الصناع ليس لهم من نسب معين، إلا ما كان من انتمائهم لقبيلة من القبائل بحكم المعاشرة الطويلة والتساكن»[20]. والأمر ذاته ينسحب على مجموعة «الإكاون» الموسيقية، حيث إنها تعيش عن طريق تقديم خدماتها لفائدة العائلات الغنية والقبائل القوية البيضانية، وهي قليلة الترحال، ويتزاوج أفرادها في ما بينهم، ورغم أن هؤلاء الأفراد أحرار ولا يمكن امتلاكهم، فإنهم لا يرقون إلى درجة النبلاء الأسياد، بل هم دائمًا على علاقة تبعية بهم، ويمكنهم مع ذلك أن يغيروا روابط التبعية بالانتقال من عائلة إلى أخرى أو من قبيلة إلى أخرى[21].

وبحسب مارييلّا، فإن «المجموعات المتنقلة المترحلة هي قليلة العدد نسبيًا في مجتمع البيضان، ولا توجد في حالة استقلال، بل هي دائمًا في حالة من التبعية والانقياد للنبلاء (الأحرار) من أسر وقبائل البيضان»[22]. وهي تفسر هذه الحالة التي تبدو متناقضة بأن الروابط التي تتشكل في سياق الزبونية والتبعية تجعل لهذا المحمي التابع حقوقًا وواجبات، تمامًا مثل سيده في القبيلة؛ فكما هي الحال بالنسبة إلى بعض الأحرار الذين يضطرون بعد هزيمتهم إلى طلب الحماية واللجوء إلى قبائل أخرى، يمكن «لْمعلمين» و«الإكاون» أن ينتقلوا من قبيلة إلى أخرى[23].

ويرى ت. تاماري في أطروحته المعنونة بـ«الطوائف في السودان الغربية: دراسة أنثروبولوجية وتاريخية» أن الحرفي والموسيقي «في نظر غالبية المجتمعات التقليدية لا يشكلان إلا شيئًا واحدًا»[24]، وهو المعطى نفسه الذي وقف عليه كثير من الدراسات التي أُنجزت حول المجتمع البيضاني، وتؤكده أيضًا معطيات بحثنا الميداني؛ فهناك مجموعة من السمات المشتركة بين مجموعة «الإكاون» (الموسيقيين) و«لْمعلمين» (الحرفيين) يمكن إجمالها في النقاط التالية:

ـ في المناطق التي لا يوجد بها «الإكاون»، يؤدي «لْمعلمين» دور الزفافين والمهرجين والطامعين في العطايا والعطف[25]؛ ففئة «الإكاون» تتركز في جنوب تراب البيضان، حيث إنها لم تكن من المستقرين

(19) Corinne Fortier, «De la forge à l'écriture. De l'indépendance à l'aliénation: Le Statut ambivalent du forgeron dans la société maure,» dans: *La Forge et le forgeron. I, pratiques et croyances*, eurasie; 11 (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2002), p. 126.

(20) الطالب بويا لعتيك ماء العينين، **شذرات من الأدب الحساني** (الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 1999)، ص 44.

(21) Villasante Cervello, p. 128.

(22) Ibid., p. 127.

(23) Ibid., p. 127.

(24) Tamari, p. 659.

(25) محمد دحمان، **الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب** (الرباط: مطبعة كوثر، 2006)، ص 140.

في الساقية الحمراء، وإنما كانت تقوم بجولات عبر المنطقة، تزور خلالها مضارب زعماء القبائل لتمدحهم تكسبًا[26].

ـ تنتمي الفئتان إلى المرتبة الاجتماعية نفسها، فتشكلان مجموعتين مغلقتين، مع أن درجة انغلاق «لْمعلمين» أكبر من درجة انغلاق «الإكاون»؛ ففي بعض الحالات، تربط «الإكاون» علاقات مصاهرة مع بعض الفئات الاجتماعية الأخرى، شريطة التخلي عن مهنتهم، وهذا لا ينفي وجود بعض الاستثناءات، حيث إن أفرادها يستمرون في مزاولة أنشطتهم.

ـ تؤدي الفئتان أدوارًا مهمة من قبيل مستشارين وأمناء سر ووسطاء ومداحين ـ ذمامين[27]، وهو ما لاحظه م. رودنسون بالنسبة إلى شعراء شبه الجزيرة العربية وموسيقييها في مرحلة ما قبل الإسلام، إذ كانوا يمثلون أبواق الدعاية، ويقومون بدور الصحافيين لقدرتهم على نقل الأخبار ونشر انتصارات أسيادهم[28].

ـ تعتبرهما فئتا المحاربين والزوايا من المسليين[29] والشرهين، «وإن لم تكونا كذلك، فعليهما لعب دور الجبان أمام ‹شجاعة› المحاربين، كما أن عليهما التوجه إلى المحاربين طلبًا للعطف وللعطايا»[30].

ـ كلتاهما تحتل مرتبة دونية في المجتمع، لكنهما تفرضان وجودهما من خلال سلاحي الفن واللسان اللذين تملكانهما[31].

ـ تجمعان بين مفارقات عدة: القرب / البعد، الإبعاد / الإدماج[32]، التبعية / الاستقلال، الاحتقار /الخوف. يقول غابوس في هذا الصدد: «هم محل خوف واحتقار، لكنهم مع ذلك يُعتبرون أناسًا حكماء، مستشارين، مخبرين وسماسرة زواج (أمكاريد) و‹مركبين›، أي بمعنى رسل وموفدين»[33].

ـ هما في خطين متوازيين، ويُعتبر أفرادهما غرباء ويُعتبران في الوقت ذاته من فئات المجتمع.

أُنجز عدد كبير من الدراسات التي تناولت موضوع الحرفيين بصفة عامة، وأشارت إلى وجود علاقة بين نمط عيش المجتمع والمكانة التي يحتلها الحِرفي، حيث نجد الرعاة يوجهون احتقارًا أكبر إلى الحِرفيين مقارنة بالشعوب والقبائل الفلاحية[34]. والشيء نفسه لاحظه كلين (Cline) الذي علل ظاهرة احتقار الحداد باحتقار البدو الرحل للأنشطة اليدوية بصفة عامة، وذلك على عكس الشعوب

(26) المرجع نفسه، ص 140 ـ 141.

(27) Villasante Cervello, p. 129.

(28) Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris: Editions du Seuil, 1961), p. 297.

(29) يعتبرون كأدوات للتسلية والمرح خلال الاحتفالات والمناسبات.

(30) دحمان، ص 140.

(31) ابن محمذن، ص 292.

(32) Villasante Cervello, p. 125.

(33) Jean Gabus, *Oualata et Gueïmaré des Nemadi: Rapport brut des missions ethnographiques en R. I. de Mauritanie du 19 décembre 1975 au 29 Mai 1976* (Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1976), p. 19.

(34) P. Clément, «Le Forgeron en Afrique Noire; quelques attitudes du groupe à son égard,» *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*, no. 2 (Avril-Juin 1948), pp. 35 - 58.

المستقرة[35]. وقد خص أحمد أمين البدو دون غيرهم من العرب باحتقار بعض المهن، على رأسها الصناعة والزراعة والملاحة[36]. لكن، على قدر صحة هذه الملاحظات، فإن أحمد أمين أشار أيضًا إلى أن المجتمعات الزراعية في المغرب الأقصى كانت أيضًا لا تقدّر حداديها على الرغم من الخدمات المهمة التي يقدمونها[37].

يجسد «لْمعلمين» داخل المجتمع القبلي البيضاني، بحسب مارييلّا، حالة التاجر الغريب، ذلك «الرجل الذي يأتي اليوم ويبقى إلى الغد... رغم أنه معك الآن... فإن له الحرية أن يذهب متى يشاء... إنه يرتبط بمجموعته التي ينتمي إليها، لأن درجته في هذا المجتمع محددة سلفًا، خصوصًا أنه لا ينتمي إليه منذ البداية. وهو يؤدي دور جالب بعض المعارف والمهارات الجديدة على هذا المجتمع»[38].

نشأة الحِرف التقليدية وظهور فئة «لْمعلمين»

بناء على ما تقدم، يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي، وهو يتعلق بأصول هذه الفئة شبه المغلقة من «لْمعلمين»: إذا سلّمنا بأن المجتمع البدوي لا ينتج بصفة داخلية الحرفيين المتخصصين والمغلقين فئويًا، فهل لفئة «لْمعلمين» أصول خارجية؟ أو هل هي فئة انتمت في الماضي إلى مجتمع مستقر ثم خضعت لنوع من الإدماج المميز في مجتمع بدوي احتواها وهيمن عليها عبر إخضاعها ماديًا ورمزيًا، وهو ما أكسبها خصائصها الحالية؟

ليس من السهل تحديد كيف ومتى بدأت الحِرف التقليدية في الصحراء، لأن التطورات التي عرفتها الإنسانية على هذا المستوى لم تأت دفعة واحدة وإنما جاءت عبر سلسلة طويلة ومعقدة من التحسينات التقنية التي تتعارض وتتكامل فيما بينها، وهو الأمر الذي يُكسب هذه الأخيرة، أي التقنيات، طابعًا ديناميًا يساهم في بناء الحضارات. يشير عبد الرحمان بن خلدون إلى أن نشأة الصنائع ارتبطت بحياة الاستقرار والترف والرفاهية، بينما تحتاج حضارة البدو فقط إلى ما هو أساسي ومهم من الحرفيين، كالنجارين والحدادين والخياطين والجزارين وأهل النسج والغزل. ويقول صاحب **المقدمة** في هذا الأمر: «وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي (...) فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإذا وجدت هذه بعد، فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها»[39].

(35) Isabelle Hoberg, «Être artisan en Afrique orientale,» *Journal des africanistes*, vol. 71, no. 2 (2001), p. 140.

(36) أحمد أمين، **فجر الإسلام: يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**، ط 7 (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1959)، ص 9.

(37) المرجع نفسه، ص291.

(38) Villasante Cervello, p. 123.

(39) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ج 2 (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص 91.

وإذا ما أخذنا هذا القول بعين الاعتبار، فهل يمكننا الجزم بأن التقنيات الحرفية الأكثر تطورًا نشأت في كنف الحضارات الأكثر استقرارًا؟ وبالتالي، هل يمكننا اعتبار مهارات «لْمعلمين» ومعارفهم التقنية المعقدة تقاليد قديمة جدًّا تطورت في أماكن تتسم بنوع من الاستقرار والرفاهية قبل انتشارها داخل هذه الحضارة الترحالية؟

ارتبطت نشأة العمل الحرفي عمومًا بميلاد البشرية ووجودها على هذه الأرض، وتحديدًا منذ أن بدأ الإنسان يعبّر عن ملكاته الإبداعية وقدراته الإنتاجية التي كشفت عمّا يعتمل في عقله وقلبه، ودلت على عبقريته الفطرية وخبراته التي اكتسبها بالملاحظة والاحتكاك والمحاولة، حيث جاءت الاختراعات والاكتشافات التي كان يقوم بها بين الفينة والأخرى كمحاولة منه للتكيف مع محيطه واستغلال المصادر الطبيعية المتوافرة في بيئته، وتعمقت معارفه ونمت شيئًا فشيئًا، فنشأ ما نُطلق عليه اليوم «**الحِرف التقليدية**»[40].

ترتبط كلمة الحرفة في غالب الأمر بأبرز أعضاء الجسم الإنساني، أي اليد التي تترجم النوازع والرغبات إلى مظاهر فنية مادية ملموسة. ومنذ نشأة الجنس البشري، الذي لم يحسم العلم بعدُ عمره الحقيقي، والإنسان يطوع يده وقواه العضلية لصناعة ما يحتاج إليه، ويُنسب إلى العصر الحجري نشأة بعض الصناعات الحرفية البدائية التي تتخذ من الحجر مادتها الأولية الأساسية[41]. في الواقع، يظل تاريخ الظهور الفعلي للصناعات الحرفية مجهولًا، لكننا نعلم أن هذا التاريخ عميق جدًّا، حيث أثبتت مجموعة من الأبحاث الأركيولوجية والأثرية التي أُنجزت حول الصحراء وجود كثير من المواقع التي كانت قديمًا عبارة عن ورش حرفية، من بينها ورشة تقع قرب مدينة العيون على بعد 10 كم، عُثر فيها على المواد والأدوات التي كانت تُستخدم في العمل وعلى كثير من المنتوجات الحجرية[42]، وهي من بين الدلائل التي تؤكد أن سكان الصحراء الأقدمين مارسوا ضروبًا مختلفة من الصناعات منذ زمن سحيق.

أما أهم التطورات التي عرفها هذا الميدان على صعيد أفريقيا الشمالية التطورات، فهي التي حصلت في العصر الحجري الوسيط، وبشكل أخص في ما يتعلق بتقنيات التصنيع والمواد المستعملة. كما أن العصر الحجري الحديث مثّل فترة انتقال نوعي نحو المدينة، بما فيها المناطق الصحراوية، والتي عرفت ابتداء من هذا العصر تطورات مهمة؛ إذ انتشر السكان في أرجائها المختلفة، فشهدت هذه التطور نفسه الذي شهدته الأجزاء الشمالية من أفريقيا[43]. وقد شيد الفينيقيون حضارة قوية استمرت

(40) حسين سعيد الحارثي، «وضع الصناعات الحرفية في سلطنة عمان»، ورقة مقدمة في ندوة الويبو الوطنية حول الصناعات الحرفية، من تنظيم المنظمة العالمية للملكية الفكرية (الويبو) بالتعاون مع وزارة التجارة والصناعة والهيئة العامة للصناعات الحرفية، مسقط، 13-14 شباط/ فبراير 2005، ص 2، شوهد في 2015/6/17، في:

https://www.google.co.ma/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBoQFjAA&url.

(41) **موسوعة الحرف التقليدية بمدينة القاهرة التاريخية**، ج 1 (القاهرة: جمعية أصالة لرعاية الفنون التراثية والمعاصرة، 2006)، ص 10.

(42) Alain Rodrigue, *La Seguia el Hamra: Contribution à l'étude de la préhistoire du Sahara occidental* (Paris: L'Harmattan, 2011), p. 19.

(43) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ: عرض لأحداث المغرب وتطوراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر**، ج 1، ط 3 (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000)، ص 13.

مدة زمنية طويلة ازدهرت فيها الصناعات المرتبطة أساسًا بالعمران، كالزليج والنجارة والحدادة والرخام، وصناعة العجلات الحجرية ثم الخشبية ووسائل الصيد والنقل. كما ازدهرت في العهد الروماني صناعة السواقي والنواعير، وتطورت مصانع صهر الحديد وطرْقه، وتقنيات دبغ الجلود وصناعة القناديل، بالإضافة إلى نسج الملابس والأثاث، وغير ذلك من لوازم الحياة وكمالياتها[44].

شكلت بداية استغلال المعادن في بلاد البيضان عامة والصحراء المغربية خاصة مرحلة مهمة مهدت لانتعاش العمل الحِرفي وتطوره. ومما لا شك فيه أن هذه الأعمال ازدهرت ونمت في الفترات التي ظهرت فيها إمبراطوريات وممالك في هذه المنطقة، وتحديدًا في الفترة الوسيطة. وفي هذا الصدد، يصف البكري إبداع الحِرفيين في أوداغوست، وقدرتهم على تصفية الذهب وتحويله من دقيق إلى خيوط مفتولة في سبائك صغيرة، تمهيدًا لنقله عبر الصحراء إلى الأسواق المختلفة في شمال أفريقيا[45].

وبالاعتماد على ما كتبه البكري (القرن الثامن)، وهو يُعتبر من أقدم المصادر عن منطقة الدراسة ـ حيث ذكر البكري وادي الساقية الحمراء في معرض حديثه عن الطريق الرابطة بين وادي درعة في الصحراء وبلاد السودان[46] ـ نجد أنه لا يقدم وصفًا واضحًا للحِرف التقليدية ولا معلومات دقيقة عن المشتغلين بها، تسمح بمعرفة ما إذا كانوا يمثلون فئات مغلقة، كما هي عليه حال فئة «لْمعلمين» داخل المجتمع الصحراوي والموريتاني[47].

في القرن الرابع عشر، يمدنا ابن بطوطة بمعلومات مهمة تؤكد وجود طوائف حِرفية من العبيد والخدم في بعض مجتمعات الغرب الأفريقي، كقبائل السودان الغربي على سبيل المثال، من دون أن يشير من قريب أو بعيد إلى وجودها من عدمه داخل مجتمع البيضان[48].

وتبقى الروايات الشفهية المتواترة المصدر الوحيد الذي نجد فيه إشارات عن تاريخ ظهور هذه الفئة، حيث تفيد بأن هذا التاريخ ارتبط بالإجراء الذي قام به أبو بكر بن عامر[49] في ما يتعلق بجيشه المرابطي، حيث قسم هذا الجيشَ إلى فئات (عرب وزوايا، ومجموعات حرفية)، وهو التقليد الذي سيؤثر في البنية الاجتماعية للمنطقة التي أصبحت تقوم على تقاسم الأدوار، وربما أن هذا الإجراء اتَّخذ بُعدًا استراتيجيًا وتنظيميًا، بعد تأسيس مجتمع البيضان، اقتضته الظروف، وحرصت كل قبيلة على إعادة إنتاجه، لأنها وجدت فيه سبيلًا للبقاء والوجود.

(44) سعيد الأشعري، «الصناعة التقليدية بالريف الشرقي»، رسالة ماجستير، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2011، ص 8.

(45) الناتي ولد الحسين، **صحراء الملثمين: دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، من منتصف القرن 2هـ ـ 8م إلى نهاية القرن 5هـ ـ 11م**، تقديم محمد حجي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 150.

(46) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك** (بغداد: مكتبة المثنى، [1857])، ص 163.

(47) ولد الحسين، ص 152.

(48) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار** (بيروت: المكتبة العصرية، 1997)، ص 255.

(49) الخليل النحوي، **بلاد شنقيط المنارة... والرباط: عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجماعات البدوية المتنقلة** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987)، ص 37.

مهما يكن من أمر، فإنه يمكننا القول إن غريزة البقاء والتكيف مع الأجواء الصحراوية الصعبة كانت دافع الحِرفيين إلى صنع أدوات ومنتوجات حجرية وخشبية وجلدية ومعدنية، ليتطور الابتكار والإبداع بعد ذلك بحسب الجنس والقدرات والإمكانات، حتى برزت عائلات تخصصت بهذا المجال ودأبت على احترافه[50] حتى كوّنت بفعل التزاوج الداخلي مجموعة مغلقة لم تتطور لتصبح طوائف حرفية، كما كانت عليه الحال في مصر. وكان هذا النظام، أي نظام الطوائف المغلقة، يشهد تطورات مهمة، ويهدف إلى تحقيق مصالح الطائفة وحمايتها من سيطرة التجار الاقتصادية، وتنظيم العلاقات بين «لْمعلمين» داخل الطائفة الواحدة التي كانت تحدد للمعلم الأدوات المستعملة، وعدد العمال والصبية ومستويات الأجور، وكذلك العلاقة بين المنتج والمستهلك، وأثمان السلع بما يتفق وتكاليف الإنتاج، وتحريم عرض السلع والمنتوجات خارج حدود الطائفة[51]، هذا فضلًا عن الوحدة والتماسك التي يضمنها نظام الطوائف حتى بلغ التماسك بين «لْمعلمين» حد العصبية للحرفة والاعتزاز بها، فتوارثتها عائلات واشتهرت بها، وأصبحت النسبة إلى الحرفة في ذلك الوقت شائعة ومنتشرة بين الأوساط العامة في مصر، وفي غيرها من الأقطار الإسلامية، وكان من الأقوال المأثورة آنذاك «**الصناعة نسب**»[52]. وقد أوجز راشد البراوي[53] وظائف هذا النظام وفائدته في النقاط التالية:

ـ تدريب الصبيان على تعلم أسرار الحرفة، وتحديد العلاقة بين المعلم والصبي أو تنظيمها، وهي أشبه بتعاقد يتضمن التزامات بين الطرفين؛

ـ مراقبة المشتغلين بالحرفة من النواحي الفنية والاقتصادية؛

ـ مراقبة المنتوجات، وحماية المستهلك من الربح الفاحش والغش في الصناعة؛

ـ فض المنازعات بين أعضاء الحرفة الواحدة عن طريق التحكيم الودي؛

ـ القيام ببعض الخدمات الاجتماعية للأعضاء في وقت الحاجة؛

ـ اعتبار العريف أو شيخ الطائفة هو المسؤول أمام الحكومة عن أفراد الطائفة وسلوكهم وواجباتهم.

مقارنةً بتاريخ نشأة المجموعات الحِرفية التي تشكلت في مناطق أخرى من العالم العربي، مثل حالة مصر التي كنا بصدد الحديث عنها، تبدو حالة طائفة الحرفيين شبه المغلقة في المجتمع البيضاني مثيرة؛ إذ يمكننا أن نتساءل عن العوامل التي منعت تطور مجموعة «لْمعلمين» لتنتظم على شكل طوائف حِرفية مستقرة ومستقلة ومنظَّمة بشكل تراتبي داخلي يُكسب نخبتها قيمة ونفوذًا في المجتمع ككل؟

(50) صلاح الدين أركيبي، «الحرف التقليدية الحسانية زمن البداوة والترحال»، في: **الصحراء.. جدلية الإنسان والمجال: أشغال الملتقى الثالث للفكر في الصحراء المغربية، بوجدور، 19ـ20 يناير 2013** (بوجدور: جمعية الشعلة للتربية والثقافة، 2013)، ص 169.

(51) علي زين العابدين، **المصاغ الشعبي في مصر** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، ص 95.

(52) محمد غنيم محمد عطية الصياد، «الطوائف الحرفية ودورها في الحياة العامة في مصر الإسلامية في عصر الدولة الفاطمية»، تحت إشراف محمد عبد الله نقيرة، أطروحة دكتوراه، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، مصر، 2006، ص 100 (الترقيم الالكتروني).

(53) راشد البراوي، **حالة مصر الاقتصادية في عصر الفاطميين** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948)، ص 194، نقلًا عن: المرجع نفسه، ص 51 (الترقيم الالكتروني).

في الواقع، لا أحد يعرف بالضبط العوامل التي منعت تطور هاته الفئة، ولا حتى تاريخ ظهورها والأسباب التي جعلت أعضاءها يحتكرون غالبية المعارف الحرفية داخل مجتمع البيضان، وإن كنا نعلم أن بدايات التخصص المهني في هذه المنطقة ترجع إلى زمن سحيق. ولعل الطبيعة الترحالية التي تسم هذا المجتمع، وكذا بنيته الاجتماعية القائمة على تراتبية تعيد إنتاج نفسها[54]، وهشاشة هاته الفئة من الناحية الديموغرافية؛ إذ لا تتعدى نسبتها 2 في المئة من المجتمع، وتفرُّق أعضائها بين مجموعة من القبائل يقوم الشرف والسلطة فيها على الخطاطة الثقافية للقرابة واستحقاقاتها المختلفة، نقول لعل ذلك كله صَعَّب تطور فئة «لْمعلمين» لتشكل طائفة حرفية ذات نفوذ، وكبح تكتلها، وحال دون انعتاقها من صرامة سلطة القبيلة.

ومهما يكن، فإن المعارف الحِرفية والقدرات التي تستحوذ عليها فئة منعزلة ومتخصصة لا بد أنها تلقت روافد المعرفة والخبرة من خارج ثقافة البيضان، كما ترى الباحثة مارييلّا[55]، وهو ما يستحق النظر والتحقيق.

«لْمعلمين» في أثر الدارسين

يثير الحديث عن أصول «لْمعلمين» موجة من الفرضيات المتعارضة؛ فهناك من الباحثين من يعتبرهم من أصول يهودية[56]، أو على الأقل من أصول غير التي تنتمي إليها باقي الفئات المكوِّنة للمجتمع البيضاني. وفي المقابل نجد من يرفض هذه المقولات، ويرى أن أصول «لْمعلمين» لا تخرج عن الأصول التي تنتمي إليها باقي مكونات هذا المجتمع.

يشير كلٌّ من أ.غ.ب. مارتان وجاكوب أوليل[57] إلى أن فئة «لْمعلمين» تنحدر من يهود سجلماسة وتوات[58] الذين فروا إلى الصحراء بسبب حملة لمغيلي، بحكم العلاقات التجارية التي كانت تربطهم بها[59]. وإذا سلّمنا جدلًا بصحة قول مارتان وأوليل، فهل هذا يعني أن المنطقة لم تعرف حرفيين إلا بعد هجرة اليهود إليها؟ وهل هذا يعني أنه لم يكن بين الحسانيين من تخصص بهذا المجال؟ ألم يجلبوا معهم حرفييهم؟ وماذا عن الصنهاجيين الذين عُرفوا بمجموعات حرفية تسمى «إينوض»، وهو

(54) للاستزادة بشأن هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى: صلاح الدين أركيبي، «الحرف والحرفيون داخل المجتمع البيضاني: مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية لفئة "لْمعلمين" ومنتوجاتهم بمنطقة الساقية الحمراء أنموذجًا»، تحت إشراف عبد النبي أعزيزي، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب والعلوم الانسانية، تخصص التراث الثقافي والتنمية، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2014-2015. (مرقونة)

(55) Villasante Cervello, p. 139.

(56) Albert Leriche, «Notes pour servir à l'histoire maure (Notes sur les forgerons, les kunta et les Maures du Hod,» *Bulletin de l'IFAN*, vol. 25, no. 2 (1953), p. 737.

(57) Jacob Oliel, *Les Juifs au Sahara: Le Touat au Moyen âge*, préf. de Théodore Monod, CNRS histoire. Histoire médiévale (Paris: CNRS éd., 1994), p. 121.

(58) Alfred-Georges-Paul Martin, *Les Oasis sahariennes (Gourara-Touat-Tidikelt)* (Paris: A. Challamel, 1908), p. 189.

(59) M. Mammeri [et al.], «Le Gourara: Eléments d'étude anthropologique,» *Libyca: Anthropologie, préhistoire, ethnographie*, vol. 21 (1973), p. 257.

اسم قريب من الاسم الذي يطلقه الطوارق على بعض مجموعاتهم الحِرفية المتخصصة بالعمل على المعدن والخشب والجلد، والمسمّاة «الإناضان» (إيناض للمفرد)؟[60].

في مجال قريب من الساقية الحمراء، يقر الرحالة البرتغالي ف. فيرديناند، الذي زار مدينة ولاتة خلال القرن السادس عشر، بوجود اليهود فيها، حيث كانوا يعملون في ميدان الصياغة والتجارة المتجولة، وكانوا أثرياء جدًّا لكنهم محتقَرون[61]. ويقول في هذا الإطار: «ولاتة مدينة كبيرة تبعد عن تيشيت بثمانية أيام. في هذه المدينة يوجد ملكان: واحد أبيض والآخر أسود، لأن المدينة توجد على حدود بلاد الزنوج. ولكن جميع سكانها مسلمون. وفي هذه المدينة يقطن اليهود، وهم أثرياء جدًّا(...)»[62]، وبحسب فرناند دولاشابيل، فإن وصول اليهود إلى المنطقة جاء بحسب الظروف التالية:

«في سنة 1492، وبعد دعاية دينية عنيفة وكاذبة في سجلماسة وتوات، قام المحرض المغيلي بسفك دماء اليهود (مذبحة)، ثم نفاهم إلى بعض مناطق السودان وموريتانيا»[63]. ويضيف في الهامش: «كوّنوا قبائل حرفية، وكثيرون منهم احتضنهم السود (اندمجوا مع السود)». وفي الاتجاه ذاته، نرى في كتاب أولييل *Les Juifs au Sahara* (اليهود في الصحراء) سعيًا حثيثًا لتقديم أدلة تاريخية تثبت هجرة بعض يهود توات إلى الصحراء المغربية ومنطقة ولاتة في موريتانيا، وأنهم كانوا، بحسب رأيه، متخصصين بالعمل في مضمارَي الجلود والمعادن، كما يضيف في الصفحة نفسها أن اليهود في البلدان المغاربية كانوا يمارسون الحِرف المحتقَرة في جميع أنحاء شمال أفريقيا[64].

في المقابل، يرى أصحاب الطرح النقيض، وعلى رأسهم المختار ولد حامدون، أن وصول اليهود إلى المنطقة أو وجودهم فيها لا يرتكز على حقائق واقعية وملموسة؛ إذ لا توجد أي آثار لهم في مكتبات شرق ولاتة وشمال أدرار وجنوب ترارزة، التي تحتوي على أزيد من 800 مرجع، ولم يستطع حامدون أن يجد في هذه الكتب أي كتابات تتحدث عن تاريخهم في المنطقة[65]؛ فأولييل وغيره من الباحثين، الذين ركنوا إلى حملة المغيلي ليثبتوا أن «لْمعلمين» من أصول يهودية، يطرحون مجموعة من القضايا التي يصعب التسليم بصحتها بسهولة كما يرى أ .لوريش؛ فعلى ما يبدو، إن الوجود اليهودي لا ينسجم مع المكونات التاريخية والبشرية للمنطقة عمومًا، وإلا كيف يمكن تفسير غياب حضور كتابات عبرية في المؤلفات المحلية؟

في الاتجاه عينه، يرى رحال بوبريك أن ليس هناك أي ذكر لليهود في نصوص التاريخ المحلي باعتبارهم سكانًا قارين في الصحراء، إلا أنه يضيف معلومة مهمة: «لكن بحكم أن اليهود كانوا نشطين

(60) Wolfgang Creyaufmüller, *Das Agadeskreuz: strukturelle Bestandteile der Form der Schmuckanhänger vom Typus «Agadeskreuz» und seiner Modifikationen*, 4 Auflage (Stuttgart: Creyaufmüller, 2006), p. 6.

(61) Valentim Fernandes, *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal*, texte et traduction Pierre de Cenival et Théodore Monod (Paris: Maisonneuve et Larose, 1938), p. 85.

(62) Ibid., p. 85.

(63) Frédéric de la Chapelle, «Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental,» *Hespéris: Archives berbères et bulletin de l'institut des hautes études marocaines*, tome 11 (1930), p. 82.

(64) Oliel, p. 124.

(65) Leriche, p. 738.

في تجارة القوافل الصحراوية، فإنه من المحتمل جدًّا وجود عناصر منهم بالمدينة (ولاتة) في هذه الفترة، كما هو الحال في مدن أخرى على تخوم الصحراء: واد نون وسوس وسجلماسة وتوات»[66].

أما نوريس، فيرى أن التباسًا حدث مرده إلى أن التمثلات الشعبية في غرب أفريقيا تقدم الأمازيغ بصورة نمطية كرعاة للغنم، واليهود كحرفيين[67]، وهو ما يؤكده تاماري الذي أشار إلى أن الرحالة البرتغاليين في القرن السادس عشر استعملوا كلمة juifs لوصف حرفيي أفريقيا الغربية. وبحسب تاماري، فإن استعمال هذه الكلمة يعود إلى تلك الفترة[68]. وقد لا نختلف مع نوريس وتاماري في ما ذهبا إليه من اعتبارهما أن البنية الذهنية الأوروبية التي مثّلها البرتغاليون كانت مقتنعة بأن الأشخاص الذين يخضعون للإبعاد الاجتماعي لا يمكن إلا أن يكونوا منحدرين من أصل يهودي[69]. لذلك، يمكن القول إن الباحثين الذين نسبوا «لْمعلمين» إلى العِرق اليهودي وقعوا ضحية هذه التمثلات، كما أنهم تأثروا ببعض الروايات الشفاهية المحلية؛ فبحسب التقاليد القديمة لأهل بارك الله، وهي قبيلة من الزوايا: «تسميهم يهودًا، لأن بحسب الأسطورة، اليهود فقط هم الذين يعملون في مجال الحرف اليدوية». وبحسب روايات أخرى لأولاد دامان، وهي قبيلة محاربة في الترارزة : «لْمعلمين منحدرون من البافور، وبالنسبة إليهم العرق هو أكبر احتقارًا من المهنة، فهم الذين علَّموا الأمازيغ، السكان الأصليين، العمل على الحديد. لقد كان عرقهم يهوديًا»[70]. وإذا ما أخذنا بهذه الرواية، فإن ذلك يعني أن حضور «لْمعلمين» في هذه المنطقة سابق على قدوم الأمازيغ والعرب، ما داموا ينتسبون إلى البافور، أي سكان الصحراء الأقدمين. وفي الاتجاه نفسه، تطرح كلودوت هواد فرضية تتأسس على أن التابعين فقط هم الذين يُعتبرون من أصول محلية[71]. كما يشير سعيد القشاط إلى أن الطوارق يقولون إن «الإيناضان» يرجعون إلى أصول قديمة، ويعتقدون أن الكتابات والنقوش الموجودة على الصخور وجدران الكهوف هي من صنع «إينيضن»[72].

غريب إذًا أن نجد أن باحثين كُثر اعتمدوا فكرة يهودية «لْمعلمين» على الرغم من أن لا شيء يؤكد ذلك. وفي القرن العشرين يطل علينا كلٌّ من الإثنوغرافية الفرنسية أوديت دوبيغودو والأنثروبولوجي الإسباني باروخا، بالإضافة إلى الباحث محمد الغربي، بروايتين جديدتين، **الأولى** تعود بنا إلى زمن المرابطين، و**الثانية** إلى زمن الرسول محمد(ﷺ)، حيث تقول دوبيغودو في حديثها عن «لْمعلم»:

(66) رحال بوبريك، **المدينة في مجتمع البداوة: التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18 و19 مع تقديم ونشر تاريخ ولاتة**، نصوص ووثائق؛ 9 (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2002)، ص 12.

(67) H. T. Norris, *Saharan Myth and Saga*, Oxford Library of African Literature (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 80.

(68) Tamari, pp. 10 et 85.

(69) Ibid., p. 10.

(70) A. J. Lucas, «Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne: Les Bafours,» *Journal de la société des africanistes,* vol. 1, no. 2 (1931), pp. 160-161.

(71) Hélène Claudot-Hawad, «La Hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue précoloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale et après la défaite,» *Nomadic Peoples*, vol. 2, nos. 1-2 (January 1998), pp. 37.

(72) محمد سعيد القشاط، **عرب الصحراء الكبرى: التوارق**، ط 2 ([د. م.]: مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، 1989)، ص 69.

«وكان الاسم الذي يُطلقه البيضان عليهم 'إيهودي' (...) حيث يدل هذا اللقب على أصولهم. فهذا 'لْمعلم' ليس عربيًا ولا أمازيغيًا ولا من البيضان، ولكنه ينتمي إلى سلالات المستوطنات اليهودية التي قطنت في أدرار وبواد درعة وواد نون. هذه المستوطنات التي دخلت الإسلام على يد المرابطين في القرن الحادي عشر»[73]. وفي السياق نفسه يقول محمد الغربي: «والظاهر أن يهود الساقية الحمراء وطرفاية الذين آثروا العزلة في هذه الجهات بادروا إلى اعتناق الإسلام، وانضافوا إلى جيش المرابطين كصناع ماهرين في شتى ميادين الصناعة»[74].

وبحسب بعض الروايات الشفهية القديمة لأولاد تيدرارين (منطقة الساقية الحمراء) والتي اعتمد عليها باروخا في تحرياته الميدانية، فإنها: «تنسب الماخاريروس أو لْمعلمين إلى أصول إسرائيلية، فجدهم الذي كان يهوديًا أُسر بعد معركة خيبر، زمن الرسول [محمد]، وكنوع من التكفير والتضحية كرس حياته للعمل اليدوي، وقد تزوج بامرأة سوداء اللون. ومن هذا الزواج ولدت طائفة من وصمتين من العار: أُولاهما أنهم من عرق يهودي والثانية أنهم من السود»[75].

وعلى ما يظهر، فإن هناك تضاربًا في الروايات، ولا سيما في تواريخها، بين من يعود بنا إلى القرن السادس عشر، مع حملة المغيلي على يهود توات، ومن يعود إلى القرن الحادي عشر، مع فتوحات المرابطين، ومن يعود إلى عهد نبي الإسلام، ثم إلى ما أبعد من ذلك، أي إلى زمن البافور، ليقول شيئًا واحدًا وهو أن «لْمعلمين» من نسل اليهود.

أما نحن، فإننا لا ننفي الوجود اليهودي داخل كثير من المناطق الصحراوية، مثل واد نون وأدرار الذي تم اكتشافه منذ زمن طويل مع أبحاث غابرييل كامب[76] وجاك موني التي أشارت إلى وجود ممالك مسيحية ويهودية في واد نون ودرعة[77]، لكن هذه الإشارات اعتمدت على مؤشرات أسطورية في تحديد زمن هذا الوجود، بحسب ملاحظات أحمد الجماني[78].

يبدو من الممكن إذًا أن بعض اليهود اندمج في المجموعات الأمازيغية بفعل الاحتكاك والتفاعل، أو أن بعض الأمازيغ اعتنق اليهودية، كما يرى كامب، وهو ما يذهب إليه أيضًا روني بوتيي في كتابه *Histoire du Sahara* (تاريخ الصحراء)، حيث يرى أن «وجود اليهود الصحراويين هو شيء لا يمكن

(73) Odette Du Puigaudeau, *Mémoire du pays Maure: 1934-1960*, textes, dessins et photogr. d'Odette Du Puigaudeau et de Marion Sénones; réunis et présentés par Monique Vérité (Paris: Ibis press, 2000), p. 159.

(74) محمد الغربي، **الساقية الحمراء ووادي الذهب**، ج 1 (الدار البيضاء: دار الكتاب، [د. ت.])، ص 204.

(75) Caro Baroja, «Julio Hiérarchies sociales et esclaves noirs au Sahara espagnol, 1952-1953,» dans: *Groupes serviles au Sahara: Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, études réunies par Mariella Villasante-de Beauvais [et al.], études de l'annuaire de l'Afrique du Nord (Paris: CNRS éditions, 2000), p. 334.

(76) Gabriel Camps, «Réflexions sur l'origine des Juifs des régions Nord Sahariennes,» dans: Michel Abitbol (éd.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb* (Jérusalem: Centre de recherche sur les Juifs d'Afrique du Nord, 1982), p. 58.

(77) Djinn Jacques-Meunié, *Le Maroc saharien, des origines à 1670*, 2 vols. (Paris: Klincksieck, 1982), pp. 176 et 228.

(78) Ahmed Joumani, *Oued Noun, sud Maroc, mythes et réalités*, traduction anglaise de Tim Braunholtz, collection L'Ouest saharien; no. 6 (Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2006), p. 65.

الشك فيه، وذلك بحسب مشاهدات الكتّاب العرب، بالإضافة إلى المؤرخين والجغرافيين القدامى»[79]. إلا أن هذا الأخير يدعونا إلى التمييز بين الأمازيغ الذين اعتنقوا اليهودية واليهود الأصليين الذين لجأوا إلى الصحراء منذ زمن بعيد؛ فهناك نوعان من المجموعات «المبعدة» التي نجدها في كثير من المجتمعات الصحراوية المختلفة، وبحسب بوتيي دائمًا: المجموعة **الأولى** نسمّيها مجموعة أمازيغية متهوِّدة، والمجموعة **الثانية** يهودية النسب، وتضم حوالى 100 عائلة في أرجاء الصحراء. ويشدد بوتيي على أن أبحاثًا إثنوغرافية وإثنولوجية كثيرة تؤكد ذلك[80].

إذا كانت غالبية النصوص التاريخية المتعلقة بالوجود اليهودي في الصحراء يغلب عليها الطابع الروائي الأسطوري، وإذا كانت تفتقد عنصر الزمن في ترتيب الأحداث وتصنيفها، فلا أحد يشك في وجود اليهود في المناطق المطلة على الصحراء، ولا في أهمية الدور الذي أدوه في نسج العلاقات الاقتصادية ودعمها، حيث تفيد النصوص التاريخية المختلفة بأن مجموعات يهودية تخللت – منذ ما قبل القرن الثامن ـ معظم الشريط الصحراوي الجنوبي في توات وورغلة والجريد وتوزر ونفزاوة ومطماطة ونفوسة وغدامس وواد نون، وغيرها، ويتناسب توزيعها مع التوزيع الجغرافي للإمارات الخارجية التي كانت تشكل نقط تجميع السلع وإعادة تصديرها، والتي اتسمت سياستها بالتسامح تجاه أهل الكتاب[81]. وقد تأكد حجم الوجود اليهودي على حافة الصحراء خلال القرن الرابع عشر، خصوصًا في سوس ودرعة، حيث اشتغل اليهود بالتجارة مع السودان، كما اشتغلوا بالرعي واستخراج معادن النحاس والحديد والفضة وصناعة الحلي[82].

ومع ذلك، تبقى الوثائق والمصادر التاريخية المتعلقة بالوجود اليهودي في الصحراء قليلة، فهي في مجملها عبارة عن بعض الملاحظات والإشارات هنا وهناك. وإذا كان التلمود على حق في كون القبائل الإسرائيلية العشر التي اختفت قد نجحت في دخول أفريقيا، فإن الصحراء من جهتها لم تتلق إلا جزءًا صغيرًا منها. ومن ناحية أخرى، يضطر المؤرخون اليهود أنفسهم إلى الاعتراف بأن السكوت في ظروف غامضة عن الذين عاشوا بعد أعمال الاضطهاد التي مارستها السلطات الرومانية بين سنتي 115 و118 ماتوا إذًا أو امتزجوا مع المجموعات القديمة، حتى بات من الصعب تمييزهم. من هنا، فإن المبالَغ فيه هو أن ننسب شخصًا ما إلى اليهودية في ظل هذه الظروف والأحداث الغامضة، كما يرى بوتيي[83]، وهو ما نراه ينطبق على حالة «لْمعلمين» داخل مجتمع البيضان.

نظرًا إلى حداثة البحث في هذا الموضوع، لا يمكن أن ننفي وجود اليهود في الصحراء، ولا أن نقول إن جميع «لْمعلمين» هم يهود أسلموا، ولكن يمكن القول إن اليهود ـ إن وجِدوا ـ ذابوا وسط

(79) René Pottier, *Histoire du Sahara*, l’histoire vivante, nouvelles éd. (Paris: Latines, 1947), p. 76.

(80) Ibid., p. 77.

(81) Michel Abitbol, «Juifs maghrébins et commerce transsaharien (VIIIe- XVe siècles),» *Revue française d’histoire d’outre-mer,* vol. 66, nos. 242-243 (1979), pp. 177-193.

(82) زوليخة بنرمضان، «المجتمع والدين والسلطة في إفريقيا الغربية ما بين القرنين 5 و10 هـ/ 11 و16 م»، تحت إشراف حسن الفكيكي، ج 1، أطروحة جامعية لنيل شهادة دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الأول، كلية الآداب، وجدة، 2004 - 2005، ص 322.

(83) Pottier, p. 77.

الساكنة المحلية، ولو كان هناك احتمال بوجود تجمعات لليهود في الصحراء، فلا شيء أكيدًا يدفعنا إلى الجزم بأن «لْمعلمين» من نسلهم، وهذا ما يؤيده قول ولد الشيخ: «كل هذا لا يثبت بوضوح 'يهودية' لْمعلمين، وإنما يؤكد فقط تميزهم من البيضان الآخرين بمهنتهم، ودرجة انغلاقهم الكبيرة التي يحكمها منطق التزاوج الداخلي»[84].

خاتمة

نخلص إذًا إلى أن «لْمعلمين» لا يشكلون مجموعة إثنية تنتسب إلى جد مشترك، مع تأكيدنا عدم وجود معلومات موثوقة عن أصول كل عائلة تنتمي إلى فئة «لْمعلمين»؛ فهي في غالبيتها مغلفة بالأساطير والغموض واللبس، ومن ثم يتأكد أن «لْمعلمين» لا ينتمون إلى سلالة واحدة، وإنما جمعتهم ظروف الصنعة ليكونوا مع مرور الزمن مجموعات شبه مغلقة، بسبب تفضيلهم الزواج الداخلي بين الأهل والعشيرة، والذي يُعتبر نتاجًا لاستراتيجيا ذاتية وإفرازًا لعوامل اجتماعية خارجية[85]، فأصبحت كلمة «لْمعلم» مقترنة بالأصل الاجتماعي أكثر من ذي قبل. ومن ناحية أخرى أظهر البحث أن المجتمع القبلي أكثر تعقيدًا من أن يُختزل في قراءة يحتكر فيها مدخل القرابة مفتاح التمثل المعرفي للمجتمع البيضاني، ومن المؤكد أن دراسة أنثروبولوجية حول التبادل التجاري والحرفي داخل هذا المجتمع ستفتح أبوابًا جديدة للبحث الأنثروبولوجي.

يبقى أن وضعية الحِرفيين داخل غالبية المجموعات القبلية، كما يرى لفي مكاريوس، تطرح إشكاليات محيرة[86]، لأن هذا الحِرفي الذي يمارس أعمالًا لا غنى عنها نجده مهمَّشًا ومحتقَرًا، فمن جهة نلمس تقديرًا للمهمات التي يزاولها لأنه يمتلك إمكانات مهمة (تقنية، سحرية، لغوية...)، ومن جهة أخرى نجده محتقَرًا ويحتل مكانة اجتماعية دونية، وهذا ما نسمّيه عقدة الحداد التي تمثّل كتلة من الأمور المتناقضة والمبهمة المثيرة للخيال البحثي[87].

المراجع References

العربية

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. بيروت: المكتبة العصرية، 1997.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق عبد الله محمد الدرويش. ج 2. دمشق: دار يعرب، 2004.

(84) Ould Cheikh, p. 404.

(85) للتوسع في هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى: أركيبي، «الحرف والحرفيون داخل المجتمع البيضاني».

(86) Laura Makarius, *Le Sacré et la violation des interdits*, préface de Raoul Makarius, collection science de l'homme (Paris: Payot, 1974), p. 108.

(87) للاستزادة بشأن هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى: صلاح الدين أركيبي، «عقدة الحدادين: إشكالية التسمية والتصنيف ـ حالة حرفيي مجتمع البيضاني نموذجًا»، **مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية**، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 135 ـ 145.

ابن محمذن، محمدو. **المجتمع البيضاني في القرن التاسع عشر: قراءة في الرحلات الاستكشافية الفرنسية**. الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2001.

أركيبي، صلاح الدين. **حرفيون بالوراثة: دراسة توثيقية، للصناعة التقليدية بالصحراء**. الرباط: مركز الدراسات الصحراوية، 2016.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام: يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية**. ط 7. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1959.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك**. بغداد: مكتبة المثنى، [1857].

بوبريك، رحال. **المدينة في مجتمع البداوة: التاريخ الاجتماعي لولاتة خلال القرنين 18 و19 مع تقديم ونشر تاريخ ولاتة**. نصوص ووثائق؛ 9. الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 2002.

حركات، إبراهيم. **المغرب عبر التاريخ: عرض لأحداث المغرب وتطوراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الإسلام إلى العصر الحاضر**. ج 1. ط 3. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.

دحمان، محمد. **الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب**. الرباط: مطبعة كوثر، 2006.

زين العابدين، علي. **المصاغ الشعبي في مصر**. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.

الصحراء.. جدلية الإنسان والمجال: أشغال الملتقى الثالث للفكر في الصحراء المغربية، بوجدور، 19_20 يناير 2013. بوجدور: جمعية الشعلة للتربية والثقافة، 2013.

الغربي، محمد. **الساقية الحمراء ووادي الذهب**. ج 1. الدار البيضاء: دار الكتاب، [د. ت.].

القشاط، محمد سعيد. **عرب الصحراء الكبرى: التوارق**. ط 2. [د. م.]: مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، 1989.

ماء العينين، الطالب بويا لعتيك. **شذرات من الأدب الحساني**. الرباط: مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، 1999.

موسوعة الحرف التقليدية بمدينة القاهرة التاريخية. ج 1. القاهرة: جمعية أصالة لرعاية الفنون التراثية والمعاصرة، 2006.

الناصري، محمد صالح بن عبد الوهاب. **الحسوة البيسانية الديوان الأوحد لبني حسان**. [د. م.: د. ن.]، 1813.

النحوي، الخليل. **بلاد شنقيط المنارة... والرباط: عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجماعات البدوية المتنقلة**. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987.

ولد الحسين، الناتي. **صحراء الملثمين: دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الإقليمي خلال العصر الوسيط، من منتصف القرن 2 هـ - 8 م إلى نهاية القرن 5 هـ - 11 م.** تقديم محمد حجي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

دوريات

أركيبي، صلاح الدين. «عقدة الحدادين: إشكالية التسمية والتصنيف- حالة حرفيي مجتمع البيضاني نموذجًا». **مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية.** العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 135 - 145.

رسائل وأطروحات

أركيبي، صلاح الدين. «الحرف والحرفيون داخل المجتمع البيضاني: مقاربة سوسيو-أنثروبولوجية لفئة «لْمعلمين» ومنتوجاتهم بمنطقة الساقية الحمراء أنموذجًا». تحت إشراف عبد النبي أعزيزي. أطروحة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية، تخصص التراث الثقافي والتنمية، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2014 - 2015. (مرقونة)

الأشعري، سعيد. «الصناعة التقليدية بالريف الشرقي». رسالة ماجستير، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2011 .

بنرمضان، زوليخة. «المجتمع والدين والسلطة في إفريقيا الغربية ما بين القرنين 5 و10 هـ/ 11 و16 م». تحت إشراف حسن الفكيكي. ج 1. أطروحة جامعية لنيل شهادة دكتوراه الدولة في التاريخ، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2004 - 2005.

الصياد، محمد غنيم محمد عطية. «الطوائف الحرفية ودورها في الحياة العامة في مصر الإسلامية في عصر الدولة الفاطمية». تحت إشراف محمد عبد الله نقيرة. أطروحة دكتوراه، جامعة الزقازيق، كلية الآداب، مصر، 2006.

ورقة مقدمة في مؤتمر

الحارثي، حسين سعيد. «وضع الصناعات الحرفية في سلطنة عمان». ورقة مقدمة في ندوة الويبو الوطنية حول الصناعات الحرفية، من تنظيم المنظمة العالمية للملكية الفكرية (الويبو) بالتعاون مع وزارة التجارة والصناعة والهيئة العامة للصناعات الحرفية، مسقط، 13 - 14 شباط/ فبراير 2005. شوهد في 2015/6/17، في: https://www.google.co.ma/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0CBoQFjAA&url.

الأجنبية

Books

Abitbol, Michel (éd.). *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*. Jérusalem: Centre de recherche sur les Juifs d'Afrique du Nord, 1982.

Berland, Joseph C. and Aparna Rao (eds.). *Customary Strangers: New Perspectives on Peripatetic Peoples in the Middle East, Africa, and Asia*. Westport, Conn.: Praeger, 2004.

Bonte, Pierre et Michel Izard (dirs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1991.

Creyaufmüller, Wolfgang. *Das Agadeskreuz: strukturelle Bestandteile der Form der Schmuckanhänger vom Typus «Agadeskreuz» und seiner Modifikationen*. 4. Auflage. Stuttgart: Creyaufmüller, 2006.

Du Puigaudeau, Odette. *Mémoire du pays Maure: 1934-1960*. Textes, dessins et photogr. d'Odette Du Puigaudeau et de Marion Sénones; réunis et présentés par Monique Vérité. Paris: Ibis press, 2000.

Fernandes, Valentim. *Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal*. Texte et traduction Pierre de Cenival et Théodore Monod. Paris: Maisonneuve et Larose, 1938.

La Forge et le forgeron. I, pratiques et croyances. Eurasie; 11. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2002.

Gabus, Jean. *Oualata et Gueïmaré des Nemadi: Rapport brut des missions ethnographiques en R.I. de Mauritanie du 19 décembre 1975 au 29 Mai 1976.* Neuchâtel: Musée d'ethnographie, 1976.

Gaudio, Attilio. *Les Populations du Sahara occidental: Histoire, vie et culture*. Paris: Karthala, 1993.

Groupes serviles au Sahara: Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie. Etudes réunies par Mariella Villasante-de Beauvais [et al.]. Etudes de l'annuaire de l'Afrique du Nord. Paris: CNRS éditions, 2000.

Jacques-Meunié, Djinn. *Le Maroc saharien, des origines à 1670*. 2 vols. Paris: Klincksieck, 1982.

Joumani, Ahmed. *Oued Noun, sud Maroc, mythes et réalités*. Traduction anglaise de Tim Braunholtz. Collection L'Ouest saharien; no. 6. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2006.

Makarius, Laura. *Le Sacré et la violation des interdits*. Préface de Raoul Makarius. Collection Science de l'homme. Paris: Payot, 1974.

Martin, Alfred-Georges-Paul. *Les Oasis sahariennes (Gourara-Touat-Tidikelt)*. Paris: A. Challamel, 1908.

Norris, H. T. *Saharan Myth and Saga*. Oxford Library of African Literature. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Oliel, Jacob. *Les Juifs au Sahara: Le Touat au Moyen âge*. Préf. de Théodore Monod. CNRS histoire. Histoire médiévale. Paris: CNRS éd., 1994.

Pottier, René. *Histoire du Sahara*. L'Histoire vivante. Nouvelles éd. Paris: Latines, 1947.

Poulet, Georges. *Les Maures de l'Afrique occidentale franç*aise. Préf. de M. Binger. Paris: A. Challamel, 1904.

Prévost, Liliane et Isabelle de Courtilles. *Guide des croyances et symboles: Afrique, Bambara, Dogon, Peul*. Etudes africaines. Paris; Budapest; Torino: L'Harmattan, 2005.

Rao, Aparna (ed.). *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. With a Preface by Fredrik Barth. Kölner ethnologische Mitteilungen; Bd. 8. Köln: Böhlau, 1987.

Rodinson, Maxime. *Mahomet*. Paris: Éditions du Seuil, 1961.

Rodrigue, Alain. *La Seguia el Hamra: Contribution à l'étude de la préhistoire du Sahara occidental*. Paris: L'Harmattan, 2011.

Periodicals

Abitbol, Michel. «Juifs maghrébins et commerce transsaharien (VIIIe- XVe siècles).» *Revue française d'histoire d'outre-mer.* Vol. 66, nos. 242-243 (1979), pp. 177-193.

Chapelle, Frédéric de la. «Esquisse d'une histoire du Sahara Occidental.» *Hespéris: Archives berbères et bulletin de l'institut des hautes études marocaines*. Tome 11 (1930), pp. 35-95.

Claudot-Hawad, Hélène. «La Hiérarchie des savoirs et des pouvoirs dans la société touarègue précoloniale et la recomposition des rôles socio-politiques pendant la guerre anticoloniale et après la défaite.» *Nomadic Peoples*. Vol. 2, nos. 1-2 (January 1998), pp. 17-38.

Clément, P. «Le Forgeron en Afrique Noire; quelques attitudes du groupe à son égard.» *Revue de Géographie humaine et d'Ethnologie*. No. 2 (Avril-Juin 1948), pp. 35-58.

Hincker, Catherine. «Identité et métier des inaden: La Valeur sociale des techniques chez les Touaregs de l'Ouest.» *L'Homme: Revue française d'anthropologie*. No. 169 (2004), pp. 127-151.

Hoberg, Isabelle. «Être artisan en Afrique orientale.» *Journal des africanistes*. Vol. 71, no. 2 (2001), pp. 139-163.

Leriche, Albert. «Notes pour servir à l'histoire maure (Notes sur les forgerons, les kunta et les Maures du Hod.» *Bulletin de l'IFAN*. Vol. 25, no. 2 (1953), pp. 737-750.

Lucas, A. J. «Considérations sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne: Les Bafours.» *Journal de la Société des Africanistes.* Vol. 1, no. 2 (1931), pp. 151-194.

Mammeri, M. [et al.]. «Le Gourara: Eléments d'étude anthropologique.» *Libyca: Anthropologie, préhistoire, ethnographie*. Vol. 21 (1973), pp. 239-292.

Theses

Bonte, Pierre. «L'Emirat de l'adrar: Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental.» Thèse de doctorat, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1998.

Ould Cheikh, Abdel Wedoud. «Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI-XIXe siècles).» Thèse de doctorat de sociologie, Université de Paris V, 1985.

Tamari, Tal. «Les Castes au Soudan occidental: Etude anthropologique et historique.» Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris X – Nanterre, 1988.



Karim Hamza**

كريم حمزة*

تاريخ الاستخدام السياسي للهوية المحلية العشائرية في العراق

تخادم الدولة والمشيخة

History of the Political Usage of Local Tribal Identity in Iraq

State and Sheikhs Serving Each Other

ملخص: شكّلت العلاقات المتوترة والمزدوجة بين الدولة والعشائر منذ منتصف القرن التاسع عشر، جزءًا مهمًّا من تاريخ العراق الاجتماعي- السياسي الحديث. وفرضيتنا هي أن تلك العلاقات تواصلت من خلال عمليتي التصادم والتخادم بين الدولة والمشيخة وفي إطار جدل التحديث والتقليد؛ فما كانت الدولة تتقدم في دمج جماعات ذات ثقافات فرعية كي تحقق المجتمع السياسي الموحد، حتى تدخل في نفق حرب أو نزاع. ولقد ساعدت المؤسسات التحديثية، كالتعليم والجيش، إلى جانب تعسف الشيوخ وتفقر الريف، في تحلل واضح لبنية العشيرة، إلا أن ذلك لم يمحُ كليًا نمط التفكير العشائري، بل إن الثقافة العشائرية تغلغلت في النسيج الحضري فتعددت أقنعتها، ونجحت في تزويق شعاراتها من خلال الحزب والطائفة.

الكلمات المفتاحية: العراق، الدولة، العشيرة، شيوخ العشائر، التحديث

Abstract: The strained bipartite relationship between the state and the tribes has formed since the mid-19th century, an important part of Iraq's modern socio-political history. In this study, the author hypothesizes that these relations have continued through the dual process of conflict and cooperation and the tension between modernization and tradition. The state failed to make progress in the integration of groups with subcultures and to create a unified political culture. Modernizing institutions such as education and the army, as well as the tyranny of the sheikhs and the poverty of the countryside, helped to bring about the partial disintegration of the tribal structure. This did not, however, entirely do away with the pattern of tribal thinking, rather tribal culture permeated the cultural fabric in numerous guises and managed to embellish its slogans through the party and the sect.

Keywords: Iraq, State, Tribe, Tribal Sheikhs, Modernization

* عمل أستاذًا في قسم علم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة بغداد. نلفت عناية القارئ إلى أن كريم حمزة توفي قبل إنهاء النسخة الأخيرة من بحثه الذي وعدته مجلة **عمران** بنشره بعد إدخال التنقيحات المطلوبة. وقد ساهم الراحل بجد في إثراء الأبحاث الاجتماعية في العراق، وشغل مناصب أكاديمية مهمة في بلاده، من أبرزها مدير عام المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (1980 – 1982)، ورئيس قسم الدراسات الاجتماعية في بيت الحكمة. كرّمته وزارة الثقافة العراقية بأن منحته قبل وفاته جائزة الإبداع العراقي لعام 2016، تقديرًا لجهوده العلمية في مجال علم الاجتماع. ويسرّ مجلة **عمران** أن تنشر له على صفحاتها آخر كتاباته.

** Dr Karim Hamza worked as Professor in the Department of Sociology, Faculty of Arts, University of Baghdad. We draw the attention of the reader to the sad departure of Dr Karim Hamza before completion of the final version of this study, which Omran had agreed to publish before final amendments were made. Dr Hamza made a big contribution to the enrichment of sociological research in Iraq. He held major academic posts in his country, including Director of the National Center for Sociological and Criminological Research (1980-1982) and Chair of the Department of Sociology at Beit Al-Hikma. The Iraqi Ministry of Culture honored him before his death with the Iraq Prize for Creativity for 2016, in recognition of his academic work in sociology. Omran is proud to publish his final piece of work. God rest his soul.

تمهيد

يدرس هذا البحث العلاقات التاريخية المتوترة والمزدوجة بين الدولة والعشيرة في العراق، وتمسح فترةُ المشاهدة التجربةَ العراقية الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر. نقصد بالدولة الكيان السياسي - البيروقراطي العراقي الجديد الذي تشكّل في البلاد كسلطة مركزية تبسط سيادتها على مجال ترابي محدد منذ سنة 1921، منسلخًا بذلك عن رداء الإمبراطورية العثمانية وعن السياق الاستعماري البريطاني. ونقصد بالعشيرة في العراق من الناحية الإمبريقية وحدة اجتماعية قائمة على تضامن وشائجي ذي مضمون تعصبي يبرره الانتماء إلى نسب حقيقي أو مفترض، وهي جزء من بنية تراتبية تحكمها عوامل كثيرة، لعل في مقدمتها الحجم والقرابة والمكان؛ إذ كلما صغر الحجم ازدادت العلاقات القرابية قوة وتأثيرًا[1].

فرضيتنا في هذا البحث هي أن العلاقات بين الدولة والعشائر شكلت جزءًا أساسًا من تاريخ العراق الاجتماعي - السياسي، وأن سر تلك العلاقات هو تخادم الدولة والمشيخة من خلال عمليتين أولاهما جدلية التصادم والتقارب، وثانيتهما جدلية التحديث والتقليد.

التصادم والتخادم بين الدولة والعشيرة

نقصد بالتصادم كل جهد خفي أو علني استهدف مصادرة قوة العشيرة وجعلها أكثر انقيادًا للدولة، سواء من خلال تغيير مكانة الشيخ، أو من خلال إيجاد موطن مستقر للعشيرة بدلًا من بداوتها. كما يوفر التصادم فرصة للتأثير في منظومات قيم العشيرة بما يمكنها أحيانًا من المشاركة في حياة المجتمع الأكبر.

أمّا التخادم، فهو كل صيغة براغماتية خفية أو علنية للتعاون بين الدولة والشيوخ - ومن خلفهم عشائرهم - لتعزيز مواقف الدولة وحماية نظمها ورموزها، وفي الوقت ذاته خدمة أو حماية مصالح الشيوخ وتعظيم امتيازاتهم المادية و/أو المعنوية.

التحديث والتقليد

حين تُوجِد الدولة مؤسسات جديدة، أو تجدد القديم منها (كالمؤسسات الاقتصادية والتعليمية والقضائية والسياسية، وغيرها)، فإن أداءها الوظيفي يحتاج أيضًا إلى منظومات قيمية وترتيبات والتزامات جديدة أيضًا . ولكن المنظومات الجديدة أو الإلزام القانوني المفروضين على الناس يتطلبان، تبعًا للجديد، تكيفًا مع تلك المؤسسات على نحو شعوري أو لاشعوري. في غالب الأحيان

(1) في الخطاب القبلي يتسلسل التراتب بغموض من القبيلة الأكبر حجمًا والمنتشرة في صحراء واسعة، والمتصل نسبها بجد عاش أكثر من عشرة أجيال، إلى العشيرة الأصغر حجمًا والأشد ارتباطًا في المكان، والراجعة في النسب إلى جد عاش منذ مئتي أو ثلاثمئة سنة كما يذكر شاكر مصطفى سليم. يأتي بعدها الفخذ (البديرة أو الفندة) ثم البيت. ويرى سليم أن أفخاذًا عدة تتوحد حين تكون حمولة، أي أن من الممكن أن نعِدّ الحمولة فخذًا كبيرًا، انظر: شاكر مصطفى سليم، **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ط 2 (بغداد: مطبعة العاني، 1970)، ص 115. غير أن آخرين يرون أن مجموعة الأفخاذ يمكن أن تسمّى حمايل، ويتألف الفخذ من بيوت، وهو الوحدة الأصغر عددًا، ويتجلى فيه القرب المكاني والقرابة المباشرة، انظر: عباس العزاوي، **عشائر العراق**، 4 ج في 2 مج (بيروت: مكتبة الحضارات، 2010)، ص 28 وما بعدها.

يحيل هذا التكيف إلى حداثة هجينة، هي خليط من القيم الحديثة والتقليدية. ولذلك يكون التكيف مع المستجدات بمثابة إيجاد تسوية ما بين متطلبات تلك المؤسسات وبين ملزمات الثقافة السائدة. على أن هذه التسوية قد تؤدي أحيانًا إلى معوقات وظيفية (Dysfunctions) تجعل أداء تلك المؤسسات مختلفًا أو أقل تأثيرًا، وخصوصًا حين تكون بعض القرارات ذات حساسية اجتماعية عالية، كما في قضايا الأحوال الشخصية أو في عمل المرأة، أو حين تصبح المؤسسة الحديثة، كالمدرسة والجامعة، بيئة لتلقين طائفي أو عشائري.

لقد وُجِدت المؤسسات الجديدة تلك لكي تلبّي للناس في مجتمع متغير حاجات لا تستطيع المؤسسات التقليدية أن تلبّيها. كما أن التحديث بمعناه الواسع يعبّر عن مدى قدرة الدولة على أن تفي بالتزاماتها في عالم يفرض معايير معيّنة لتقييم مستويات العيش ومدى تلبيتها متطلبات حقوق الناس وحاجاتهم. ولكن ماذا يحدث حين تفشل الدولة في الإيفاء بتلك الالتزامات، ومنها الأمن وتراجع المؤشرات الإيجابية لنوعية الحياة أو استلاب الحقوق؟ الجواب هو أن العشيرة تتدخل لتقديم بدائلها الوظيفية، مثل حماية أفرادها حين تعجز القوانين الرسمية عن حمايتهم أو إيجاد صناديق تكافل لتوفير بعض حاجاتهم. وهذا يعني أن من الخطأ دراسة العشيرة من خلال صورة نمطية مسبقة، ترى فيها مجرد رمز أو مكون مضاد للحداثة يحول دون تقدم المجتمع، أو النظر إليها كبنية جامدة.

المرحلة العثمانية: بدايات التحديث

قبل منتصف القرن التاسع عشر، كانت الدولة العثمانية في العراق قد بلغت أدنى مستويات تخلّفها وأشد حالات ضعفها، وبدا ذلك واضحًا في انحسار سيطرتها عن مساحات واسعة من العراق. ولا شك أن ذلك يؤشر إلى انتقاص سيادة الدولة من جهة، ويعكس من جهة أخرى حالة من تشتُّت الولاءات. بل إن ذلك التشتُّت بدا واضحًا في صراعات الولاة بعضهم بين بعض، وخصوصًا بعد سنة 1831، حين نفّذ الوالي علي رضا مذبحة المماليك وتصفيتهم بحيث تعمقت الخلافات العشائرية بين مؤيد ورافض[2]. ومن المعلوم أن داود باشا (آخر المماليك) سعى جادًا لفرض سيطرة مركزية على العراق[3]. وإذا نظرنا إلى الموصل- وخصوصًا في فترة حكم الجليليين (1726 – 1834)ـ وإلى البصرة التي ضعفت مكانتها فأصبحت مجرد وحدة إدارية تابعة لولاية بغداد، سنلاحظ مدى تداخل الأطماع الفارسية والبريطانية، إلى جانب الفوضى الإدارية في علاقات الولايات العراقية بعضها ببعض. أمّا العشائر، فكانت علاقتها بالحكومة تراوح بين مد وجزر وتصادم وتخادم بما يعكس الافتقار إلى رؤية استراتيجية للعلاقة، إلا أن العشائر في صراعاتها بعضها مع بعض، وفي صراعاتها مع جيوش الحكومة، كانت تحاول الموازنة بين المصالح التي تنسجم مع منظومات قيمها وأساليب بداوتها، حين تغزو أو

(2) راجع حول ذلك: عبد العزيز سلمان نوار، **تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا**، المكتبة العربية (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968)، ص 59 وما بعدها.

(3) يرى الدكتور محمد سلمان حسن إلى أن ما يسمى عملية توحيد العراق سياسيًا واقتصاديًا بدأت بولاية داود باشا: محمد سلمان حسن، **التطور الاقتصادي في العراق، التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، 1864ـ1958** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [1965])، ج 1، ص 31، وانظر حول جهود داود باشا: عبد العزيز سلمان نوار، **داود باشا والي بغداد** (بغداد: وزارة الثقافة، 2013).

حين تطرد عشيرة أخرى من مواطن الكلأ، أو حين تقدم خدماتها للدولة، سواء لضرب عشائر أخرى أو لتمكين الحكومة من السيطرة على بعض المناطق، وكذلك حينما كانت العشائر تتحالف وتكوّن إمارات قوية تفرض شروطها على الدولة وتلغي سيادتها على الأرض وتكرس ثقافة القبيلة.

أمّا على صعيد حياة الناس، فقد كانت الأوبئة والكوارث الطبيعية تنهش بهم(4)، فتسود بينهم الخرافة والجهل، وتبدو علاقاتهم بعضهم ببعض مفككة ومحكومة بقيم العشيرة والطائفة والمحلة، ولا تجمعهم سوى كراهية الممارسات العثمانية، مثل فرض ضرائب باهظة، أو اعتداءات الجنود، فضلًا عن غياب الخدمات الأساسية، وفي مقدمتها الخدمات الصحية والتعليمية والإدارية. لقد فشلت الدولة العثمانية في تحويل العراقيين من جماعات متعددة دينيًا وطائفيًا وعرقيًا وبيئيًا إلى مجتمع متضامن، وكانت السلطة العثمانية ذاتها تفتقر إلى وحدة الأرض والسلطة معًا، كما كانت تفتقر إلى المؤسسات والنظم التي تمكّن الدولة والناس من العيش في عالم متغير بدت فيه التجربة الأوروبية متفوقة. وعندما بدأت عملية التماهي مع هذه الأخيرة تتقدم، كانت تلك لحظة تاريخية حملت في صُلبها تحولات مهمة امتد تأثيرها إلى العراق ليشكّل المقدمات المبكرة لوجود الدولة الحديثة. ولعل أولى بشائر ذلك التحول كان صدور ما يسمّى «خط شريف كلخانه 1839» الذي أصبح منطلقًا لعهد «التنظيمات»، أي لحركة الإصلاح التي استمرت حتى إعلان القانون الأساسي أو الدستور (1876) ثم «المشروطية». ومع أن العراق كان أقل تأثرًا بتلك الإصلاحات، فإن رياح التغيير لم تستثنِه.

لم تكن المدينة العراقية بمنأى عن العشائر، سواء من توطن منها في الريف أو من ظل على بداوته في الصحراء والفيافي؛ فالعشائر تهاجم المدن أحيانًا، وربما تقطع طرق إمدادها بالأرزاق، فضلًا عن أن معظم سكان المدن ينتمي أصلًا إلى عشائر، غير أن الأعيان فيها حلوا محل الشيوخ وإن لم ينقطعوا عنهم نسبًا، كما أن المحلة أصبحت بديلًا من «الديرة»(5). ويذكر حنا بطاطو أن عدد العشائر في بغداد وحدها – وهي حاضرة العراق الكبرى – بلغ 110 عشائر(6)، غير أن للمدينة – من الناحية العشائرية ـ طابعها الخاص؛ فالمحلة تكاد تكون وحدة اجتماعية – جغرافية شبه مغلقة، حتى أنها قد تكون محاطة بأسوار، غير أن نمط التعصب فيها ليس عشائريًا بل هو تعصب للمحلة التي تضم عادة بشرًا من عشائر عدة تتبادل المنافع وتتكافل في السراء والضراء. ولم تكن المحلات على وفاق دائم مع الحكومات؛ فغالبًا ما كانت تتمرد عليها ولا تخضع لأوامرها.

اتخذت حركة الإصلاح العثمانية اتجاهات كثيرة؛ إذ بذل الولاة جهودًا لتوطين البدو وتعزيز استقرار العشائر في الأرياف، وتطوير أوضاع المدن من خلال مؤسسات حديثة كجزء من عملية تحديث

(4) أورد حنا بطاطو جدولًا يبيّن الكوارث التي حلت ببغداد خلال القرون 17 و18 و19 في: حنا بطاطو، **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية (الكتاب الأول)**، ترجمة عفيف الرزاز، ط 2 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، ص 34.

(5) المحلة هي تجمّع عدد من المساكن، تنظم العلاقات بينها شبكة عضوية من المسالك والأزقة بتراتب يعلو مع الاقتراب من نقطة الجذب الرئيسية كالجامع. وهناك إشارات إلى أن المحلة ظهرت في مدينة أور قبل 4000 سنة. انظر: خالص الأشعب، **المحلة العربية التقليدية بين الأصالة والتحديث**، المائدة الحرة؛ 14 (بغداد: بيت الحكمة، 1998)، ص 8، وربما تقارب مفهوم المحلة مع المجتمع المحلي (Community).

(6) بطاطو، ص 33.

الدولة ذاتها. وسنلاحظ أن معظم تلك المؤسسات أقيمت في المدن، وأهمها النظم الإدارية والتعليم والجيش. أمّا في الأرياف، فإن الحكومة حرصت على تنظيم علاقة العشائر بالأرض من خلال الشيوخ[7]. ويمكن القول إن الآثار الاجتماعية للإصلاحات لم تُدرس من وجهة نظر سوسيولوجية عميقة؛ فالأمن متعدد الأوجه، وخصوصًا في ما يتعلق بأساليب التعامل مع العشائر؛ فما يصلح للمدينة ربما لا يصلح للريف، كما أن مشكلات العشائر تختلف من منطقة إلى أخرى، ويبدو أن ثمة قاسمًا مشتركًا للإصلاحات بغضّ النظر عن البيئة التي تجري فيها، وهو تغيير هوية القيادات و/أو نمط علاقاتها بالناس؛ فالمدارس ـ على قلتها وبالرغم من المواقف السلبية[8] تجاهها ـ فتحت المحلات بعضها على بعضها لأن طلاب المدرسة التحقوا بها من محلات عدة، فأصبح المعلم موضع تماهي مع طلبته بدلًا من «الملّا» الذي كان يدير العملية التعليمية بكل ما تنطوي عليه من خلال ما سُمّي الكتاتيب (وصل عددها في سنة 1890 إلى 287 كتّابًا)[9]، وكانت تقدم محاضرات دينية وتعتمد أسلوب العقوبات البدنية في الضبط والتربية. لكن المدرسة كانت مؤسسة تحديثية تغير فيها منهج الدراسة، وأصبح أسلوب التدريس فيها جماعيًا، وبدأت عقول الطلبة وطموحاتهم تنفتح على عالم خارج أسوار المحلة[10]. وإلى جانب المدرسة، أدخل نظام المختارين في محلات المدن تحولات جديدة على مستوى فئة الأعيان، فشكّل نقلة إدارية مهمة عززت سلطة الدولة من خلال صلاحيات المختار بوصفه ممثلًا لها، بدلًا من القيادات التقليدية (الأعيان) التي كانت تستفيد من المزايا التي توفرها لهم الدولة وانتماءاتها العشائرية في الوقت ذاته.

اتسعت عملية التنظيم الإداري الحكومية لتشمل حتى المدن الصغيرة (النواحي)، فكانت مدن كثيرة من إيالة بغداد قد أصبحت حتى سنة 1896 تحت سيطرة موظفين حكوميين بدلًا من الأعيان وشيوخ العشائر ورجال الدين. كما شرعت الدولة، ضمن سياق جهودها لكسر شوكة القيادات التقليدية والحكام المحليين في بعض المدن، في إعادة بناء قلاعها ودوائرها، وتواصلت في المقابل الحملات ضد العشائر، كما تواصلت جهود تقويض المشيخات[11].

(7) كان نظام ملْكية الأرض في العراق خلال الفترة 1525 – 1831 مزيجًا من شكلين للإقطاع هما: الإقطاع المدني (نسبة إلى ملّاك المدن)، والإقطاع العسكري الذي خلّفه المغول، إضافة إلى الأراضي التي تطبّق عليها الشريعة الإسلامية، كالوقف والملْك الخاص، فضلًا عن بعض الأراضي التي وزعت على رؤساء العشائر لقاء عائد معيّن في ولايتي بغداد والبصرة، حيث استُخدمت طريقة الالتزام بدلًا من الإقطاع العسكري. وقد أدت تلك الطريقة إلى نظام الإقطاع القبلي، انظر: كامل علاوي الفتلاوي وحسن لطيف الزبيدي، **العراق: تاريخ اقتصادي** (بغداد: بيت الحكمة، 2013)، ج 2: **الحقبة العثمانية، 1831 – 1914**، ص 30ـ31.

(8) كنموذج لذلك، يذكر علي الوردي كتاب الشيخ نعمان بن أبي الثناء الألوسي وعنوانه **الإصابة في منع النساء من الكتابة**، والذي يقول فيه: فأمّا تعليم النساء، فأعوذ بالله منه. فاللبيب من الرجال هو من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى، انظر: علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث** (بغداد: مطبعة العاني، 1965)، ص 347.

(9) أُسس في سنة 1845 مجلس للمعارف، وصدر في سنة 1865 قانون التعليم العام، وجرى في سنة 1899 افتتاح أول مدرسة للصنايع ودار للمعلمين. ويبدو أن أول مدرسة حديثة أُنشئت في الموصل سنة 1861، وبعد أكثر من ربع قرن، أُنشئت مدرسة ابتدائية في بغداد. أمّا أول مدرسة للبنات، فأُنشئت سنة 1899.

(10) انظر بشأن نظام التعليم في سياق خطط الإصلاح العثماني: جميل موسى النجار، **التعليم في العراق في العهد العثماني الأخير، 1869 – 1918** (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2001)، ص 104.

(11) جميل موسى النجار، **الإدارة العثمانية في ولاية بغداد من عهد الوالي مدحت باشا إلى نهاية الحكم العثمانية، 1869ـ1917**، ط 2 (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2001)، ص 49.

في السياق ذاته، عززت الدولة دورها الأمني من خلال محاولاتها تطبيق قانون الخدمة العسكرية وفرض التجنيد الإلزامي. وقد استعمل الوالي عمر باشا القسوة الشديدة، فأقدم على إعدام سبعة أشخاص من رجال العشائر (كانوا ضد التجنيد) من دون محاكمة[12].

كذلك أنشأت ولاية بغداد صنفًا عسكريًا سُمّي «السكبان» أو «المتطوعين المشاة»، وأغلبهم من أهل القرى الذين تركوا ديارهم وعرضوا خدماتهم على الولاة. وكان الهدف من حشدهم هو مساعدة جيش الدولة النظامي على مختلف الجبهات، وكان جمع الحكام المحليين لهم وتسفيرهم إلى جبهات القتال يتمان تحت إشراف الولاة، وقد انتظموا في تشكيلات سمِّيت البيارق[13].

إلى جانب ذلك، كان على الدولة أن توجِد نظامًا قضائيًا للعدالة بدلًا من الاعتماد على سنن العشيرة وأعراف المحلة في حل المشكلات والمنازعات، فأصدرت تشريعات عدة مهمة، مثل قانون العقوبات العثماني والمحاكم الشرعية والجنسية وقانون إدارة المحاكم ونظام إدارة الولايات العمومية. غير أن كثيرًا من تلك الإصلاحات اعتورها الفساد ونقص التمويل وتدخّل القيادات التقليدية ورجال الدين، فواجهت بسبب ذلك كله معوقات كثيرة حالت دون تأديتها وظائفها على النحو المطلوب؛ فعلى سبيل المثال، وصِف المعلمون في المدارس بكونهم فاسدين، ووصِفت المدارس بكونها أوكارًا للرذيلة والشرور، كما أن نظام العدالة أصبح موضع شك بسبب انتشار الرشوة والمحسوبية، وبذلك حملت المؤسسات التحديثية بذور فشلها النسبي، إلا أننا لا نستطيع أن نغضّ النظر عن آثارها.

تلك الإجراءات الإصلاحية كلها غلّبت سلطة الدولة على الجماعات؛ فالدولة أصبحت، من خلال تلك المؤسسات، الموجِّهة الرسمية لمعظم جوانب الحياة الاجتماعية لتضفي عليها الطابع شبه الحضري، إلا أن الثقافة التقليدية لم تكن سهلة التجاوز؛ فهي راسخة في الذاكرة التاريخية وفي الخبرة اليومية، وكان على الفرد أن يقدِّر التكلفة الاجتماعية للمجازفة، لأنه يدرك قيمة المدرسة وأهميتها بالنسبة إلى مستقبل أبنائه، لكنه يدرك أيضًا خطورة النقد الاجتماعي- الديني على مكانته في مجتمعه المحلي إذا ألحق أبناءه بالمدارس، فكان عليه أن يوفِّق بين متطلبات التقليد والحداثة، وهو عملية براغماتية يتجنب بموجبها ضغوط التقاليد، ويستفيد في الآن ذاته من مزايا الحداثة، إلا أنه يجد نفسه في الحالين في حالة نقد ذاتي للقيم التقليدية السائدة (قيم العشيرة والمحلة والأُسرة الممتدة)، لكنه لا يستطيع أن يفصح عن هذا النقد علنًا في المواقف التي تستدعي منه تعبيرًا عن هوية ذاتية مؤمنة بقيم الحداثة. ويمكن القول إن الإنسان هنا ليس مزدوج الشخصية، بل يقوم بعملية تكيف بين نظامين للقيم مختلفين أو متداخلين، يجد أن لهما تأثيرًا في المواقف الحياتية المختلفة، فيتخذ من أحدهما المرجعية المناسبة لسلوكه طبقًا لطبيعة الموقف ومُلزماته.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن من نتائج حركة الإصلاح ظهور مؤشرات الحياة الحضرية في المدينة، وتراجع الإجراءات والممارسات التقليدية. ومع ذلك كله، فإن ما اعتبره لونكريك المشكلة

(12) المرجع نفسه، ص 49.

(13) طارق نافع الحمداني، **ملامح سياسية وحضارية في تاريخ العراق الحديث والمعاصر** (بيروت: الدار العربية للمطبوعات، 1989)، ص 113.

العويصة ظل قائمًا؛ فالعشائر كانت ـ طبقًا لمصلحتها ـ تناهض أي حكومة منتظمة تحكم البلاد، وتفضل العرف العشائري على أي محكمة أو عدالة، وهي سلفية، وكان وجودها لا يناسب وجود أي حكومة[14]، ويمكن القول إن شيوخ العشائر، بما يمثّلونه من رموز عسكرية للعشيرة وسجل لتاريخها ومظان لحكمتها، هم أشد العقبات المناوئة لتيار الإصلاح، ولا سيما أن الدولة تواجه تحالفات عشائرية قوية تمتلك الأسلحة والقدرة على المناورة في البوادي والأرياف، فتهدد المدن وتقطع طرق المواصلات وتكسر هيبة الدولة وتشجع المارقين عليها حتى في المدن. ومع ذلك، توطدت سلطة الوالي بفعل سلسلة من الإجراءات، مثل إخضاع الإمارات الكردية، والقضاء على حكم آل عبد الجليل في الموصل، وإنهاء ثورات الأعيان في بغداد (كثورة عبد الغني جميل وثورة عقيل)، وقبلها القضاء على حكم المماليك. كما أن الصراع بين عشيرتي كعب والمنتفق حقق في الجنوب حالة من التوازن رغم التدخلات الفارسية والبريطانية، إلى جانب السيطرة على كربلاء سنة 1843[15]. إضافة الى ذلك، وفّر بناء جيش قوي للدولة إمكانية الحد من تمردات العشائر، وقد أدركت الدولة أيضًا أن أحد مصادر المشكلة هو الأرض[16] من حيث حقوق ملْكيتها وطبيعتها وقيمتها الاقتصادية وموقعها.

ومن ثم، كان هناك حاجة إلى مجموعة من الإجراءات المؤسسية والقانونية، كان أهمها إنشاء وزارة للزراعة (1846)، وإصدار قانون لتعميم الملْكية الخاصة للأراضي والإعفاءات الضريبية (1858) وقانون الطابو وغيرها[17].

أصبحت المؤسسات والتشريعات تلك بمثابة آليات لتنفيذ سياسة التخادم بين الدولة وشيوخ العشائر، غير أن سياسة التصادم بقيت مطلوبة، وخصوصًا مع العشائر البدوية التي ترى في عملية التوطين كسرًا لنفوذها، وخضوعًا للدولة يتعارض مع قيم الشجاعة وروح القتال، فيما كانت الدولة تدرك أن للتوطين أهمية كبرى ليس في تعزيز سلطة الدولة على الأرض وطرق المواصلات والمناطق الريفية فحسب، بل بسبب أن التوطين في جانب منه (استغلال الأرض للزراعة مثلًا) يعني تحولًا في النمط الاقتصادي للعيش من الرعي إلى الزراعة، فضلًا عن أن العشيرة البدوية ليس لها وطن مرسَّم الحدود، كما أن أرزاقها في رماحها، لكنها إذا استقرت أصبح لها وطن صغير هو «الديرة»، كما أصبح ارتباطها بالدولة أقوى، ونمت في نفوس أبنائها بذور المواطَنة. لكن مصدر قوة العشيرة، حتى بعد نجاح عملية توطينها، تكمن في المكانة التقليدية للشيخ بوصفه رمزًا قياديًا، كما أن مصدر قوة العشيرة يكمن في مشاعية ملْكية الأرض، ولهذين المصدرين علاقة وثيقة بسلوك العشيرة كعصبة قوية في مقاتلة من تعتبره عدوًا (الحكومة أو العشائر الأخرى)، كما أن لهما علاقة بنمط الإنتاج الاقتصادي، وهكذا فإن الأرض كانت محور الصراع الرئيسي.

(14) ستيفن هيمسلي لونكريك، **أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث**، نقله إلى العربية جعفر خياط، ط 4 (قم: المكتبة الحيدرية، [2004])، ص 347.

(15) نوار، **تاريخ العراق الحديث**، ص 59 وما بعدها.

(16) قُدِّرت الأراضي الصالحة للزراعة إبان الدولة العثمانية بحوالى 92,000 كلم^2، 80 في المئة منها غير خاضعة لسيطرة الحكومة .. ولم يُزرع من إجمالي الأراضي الزراعية سوى 20 في المئة. انظر: الفتلاوي والزبيدي، ص 42.

(17) المرجع نفسه، ص 43.

في هذه الأثناء أدى تحسّن طرق المواصلات[18] إلى مضاعفة القيمة الاقتصادية للأراضي، وتعزيز توجه الحكومة نحو إحداث التغيرات في نمط ملْكيتها، وجعل الشيخ ذاته جزءًا من عملية التحول، سواء بالتصادم أو بالتخادم. وهكذا، اعتُمد مبدأ الملْكية الخاصة بموجب قانون الطابو، حيث تحال رقعة من الأرض إلى كل شخص من الأهالي على حدة، ويُعطى سندات الطابو ببيان كيفية تصرفه[19]. هذه الإجراءات أدت إلى استحواذ الشيوخ على مساحات واسعة من الأراضي، كما حصل بعض الفلاحين على حيازات صغيرة كان الشيوخ ينتزعونها منهم بشتى أشكال القسر، بما في ذلك مراكمة الديون، الأمر الذي كان يضطر الفلاحين إلى رهنها أو بيعها. كما أن نظام الطابو شجع سكان المدن من التجار والأعيان على الاستحواذ على مساحات أخرى واسعة.

وبات أفراد العشيرة، الذين تحولوا إلى فلاحين أو إلى عمال زراعيين في خدمة ملّاك الأراضي (الشيوخ وتجار المدن)، مفتقرين إلى مظلة الأمان التي كانت توفرها العلاقات العشائرية التقليدية، إلى جانب أن مشكلات معيّنة، مثل التنافس على مياه الري أو على وسائل النقل من الريف إلى المدينة أو على أسعار بيع المنتوجات، كانت تؤجج المنافسة الاقتصادية وتُضعف أواصر العلاقات التقليدية، خصوصًا أن بعض الفلاحين أصبح من الـ«سراكيل» (وكلاء أو رؤساء عمال) وتخادم مع الشيوخ وتجار المدن على حساب الفلاح.

يظهر من تتبّع سلطة الشيخ منذ القرن السابع عشر أن منصبه تطور خلال القرن التاسع عشر إلى حاكم مطلق مستبد، لا تستطيع أن تعزله أي حركة من داخل العشيرة[20] . كما أن الدولة كانت تمنح شيخ العشيرة سلطة تجعله شريكًا رمزيًا على الأقل في مؤسساتها، وبذلك تُشبع رغبته في اكتساب المزيد من الهيبة، وهكذا بدأت بمنح الشيوخ المناصب العليا والنياشين والألقاب البكوية والبشوية والمرتّبات النقدية[21]. ويعتقد عبد العزيز نوار أن هذه الخطة كانت جزءًا من سياسة عثمانية عامة، استهدفت صبغ العراق من جميع نواحيه بأساليب الحكم الحديث الذي من مظاهره تفكك الروابط العشائرية القوية القديمة[22]. والواقع أن تلك الخطة أدت إلى مزيد من الصراعات بين العشائر، كما

(18) من ذلك مثلًا تأسيس شركة لنج للملاحة. وقد بدأت الشركة تلك عملها في العراق سنة 1841 وتوسعت في سنة 1861 بفرمان عثماني، فكوّنت شركة الملاحة التجارية للفرات ودجلة. كما أن السلطات العثمانية أسست هي الأخرى شركة للملاحة والنقل النهري عندما أدركت أهميتها في المجالين الاقتصادي والسياسي، وقد أدى ذلك إلى نشوء مدن جديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انظر تفصيلات في: محمد جبار إبراهيم الجمال، «تأثير التحولات الاقتصادية في نمو المجتمع العراقي الحديث، 1869 – 1914»، **مجلة دراسات تاريخية** (بغداد)، العدد 21 (2009)، ص 9ـ10.

(19) أراضي الطابو أراض أميرية، أي مملوكة للدولة، وأُعطيت بموجب وثيقة تُعرف بسند الطابو، بشروط معيّنة، ونادرًا ما كان يشار إلى أن هذه الأراضي ملْك صرف، ولكن حق التصرف يظل في يد الفرد، أي إن نظام الطابو حافظ على ملْكية هذه الأراضي للدولة، لكنه أعطى الأفراد حقوقًا واسعة للتصرف فيها، بما في ذلك التوريث والرهن والتنازل أو الهبة. انظر: المرجع نفسه، ص 8.

(20) نوار، **تاريخ العراق الحديث**، ص 147.

(21) من ذلك مثلًا تعيين فهد الهذال، شيخ عنزة قائم مقام لمنطقة الرزازة، وتولية ناصر السعدون ولاية البصرة، ومنح شيخ زبيد لقب البكوية.

(22) نوار، **تاريخ العراق الحديث**، ص 148.

أن نظام الطابو مكّن تجار المدن من حيازة مساحات واسعة، وهو ما فسح المجال لظهور الإقطاع المديني، بل إن انقسامات مهمة حدثت داخل المشيخة الواحدة[23].

وبتحمّل أبناء العشائر من الفلاحين تكلفة اجتماعية باهظه في مواجهة التحول من اقتصاد الكفاف المعيشي إلى اقتصاد السوق، تدهورت أحوال الفلاحين المعيشية حتى صاروا أشبه بالأقنان، ونهْبَ استغلال من جانب الملّاك، مشايخ وتجار مدن، وفريسة ديون تراكمت عليهم بعد اضطرارهم إلى رهن أراضيهم لدى المرابين بفوائد راوحت بين 30 في المئة و40 في المئة في مدن كالموصل، بل إن بعض الفلاحين كان يبيع أرضه بسعر أقل من سعرها الحقيقي بحوالى 25 في المئة[24].

كانت تلك التحولات تترافق مع التطور الهائل في تجارة العراق الخارجية، مع توسع الطلب الدولي على السلع الزراعية والحيوانية الذي أعطى الشيوخ وتجار المدن جميع المبررات للحصول على حقوق حيازات الطابو، فتمكنت تلك الفئات من الحصول على 60 في المئة من إنتاج الأرض، وفي المقابل ارتفعت قيمة الصادرات العراقية من معدل سنوي مقداره 230,000 جنيه في أثناء السنوات الخمس الأولى من سبعينيات القرن التاسع عشر، إلى ما يقارب 800,000 جنيه في السنوات الخمس التالية[25].

بذلك بدأ تيار الهجرة إلى المدن القائمة أو إلى مدن جديدة[26]، وجاء في تقرير للقنصل الفرنسي في الموصل (سنة 1880) إلى أن أعدادًا كبيرة من سكان الريف «تترك في كافة الأيام قراها مولية وجهها شطر مدينتنا بحثًا عن الرغيف، بعد أن طوح بها الجوع وضاقت بها ديارها، كما هاجر الكثير من الأكراد من كركوك والسليمانية فرارًا من المجاعة إلى مدينة بغداد»[27]، وبذلك تعاظم عدد سكان المدن وتفاقمت مشكلاتها، فألحق ذلك المزيد من التفكك في بنية العشيرة، وتدنت القيمة المعنوية للديرة بكل ما تتضمنه من ذاكرة جماعية وخبرات مشتركة وتكافل اجتماعي. إلا أن تلك الهجرة أدت إلى تحول المدينة إلى شبه قرية حضرية، تتعاظم فيها مؤشرات التريف، خصوصًا مع ظهور أولى عشوائيات الأكواخ الطينية على أطراف المدن الكبرى.

أدت الحركة الإصلاحية العثمانية إلى إيجاد مؤسسات ونظم وتشريعات وفّرت فرص عمل مدنية وعسكرية، فكوّنت تنوعًا في بنية الاقتصاد ومصادر جديدة للدخل. وساهمت المدارس في ظهور

(23) من ذلك مثلًا ما حدث في مشيخة البو محمد، حيث استنجد أحد شيوخها بالحكومة لقتال عمه. ولعل ما حدث بين ابني شيخ شمر جربة، فرحان وعبد الكريم، يوضح جانبًا من صراع حاد بين رغبة في الاستقرار والتحضر (فرحان عاش في اسطنبول سنوات عدة، وأمه حضرية، وعبد الكريم أمه بدوية متعصبة تتمسك بقيم البداوة وتجنب الاستقرار والتعاون مع الدولة)، انظر: المرجع نفسه، ص 170. كما أن انهيار الإمارة يمثّل نموذجًا لقوة الحكومة من جهة، والانشقاقات التي حدثت فيها ونفرة العشائر من سلوكيات الشيوخ من جهة أخرى.

(24) الجمال، «تأثير التحولات الاقتصادية»، ص 1.

(25) محمد جبار إبراهيم الجمال، **بنية العراق الحديثة: تأثيرها الفكري السياسي، 1869 – 1914**، مراجعة كمال مظهر أحمد (بغداد: بيت الحكمة، 2010)، ص 41.

(26) إن معظم مدن المنطقة الرسوبية في العراق تأسست في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (العمارة سنة 1861؛ علي الغربي سنة 1864؛ العزيزية سنة 1865؛ الكوت سنة 1869؛ الرمادي سنة 1870؛ الناصرية سنة 1870 ... إلخ). انظر: علي الوردي: **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي**، ص 162، و**لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، 6 ج (بيروت: شركة بهجة المعرفة، [د. ت.])، ص 8.

(27) الوردي، **لمحات اجتماعية**، ص 50.

طبقة الأفندية الذين وصفهم لونكريك بأنهم يعرفون القراءة والكتابة من دون أن يكون لهم علم فوق ذلك، وكانوا يحاولون تقليد الأوروبيين[28]. ومع ذلك، أصبح الأفندية نماذج يتماهى معها الشباب.

إن مؤسسات حركة الإصلاح كلها حملت بذور معوقاتها الوظيفية، إلا أنها رغم ذلك شكّلت أولى أسس الدولة العراقية العتيدة، وظلت في الوقت ذاته أسيرة هدف استراتيجي هو الأمن، ولم تبذل إلا جهودًا ضئيلة جدًا لتغيير الثقافة العشائرية كمرجعية للسلوك؛ فالبدوي والريفي حملا إلى كل وسط جديد استقرا به، ريفًا أكان أم مدينة، ما استدخلاه من قيم وأعراف وطرق تفكير، فبدا الريف امتدادًا للبادية وبدت المدينة، خصوصًا في بعض مناطقها، امتدادًا لثقافة الريف، وبذلك ظلت قيم التغالب والغنيمة وضعف احترام القوانين سائدة. بل إن تفكك بنية العشيرة لا يعني تحللها كليًا؛ إذ يمكن المتابع أن يلمس تحولًا من عصبية العشيرة إلى عصبية «البيت» و«عصبية المحلة»، وأحيانًا عصبية «المهنة» التي يغذيها مصدران هما الثقافة التقليدية من جهة، وثقافة التحديث من جهة أخرى. وقد صار هذان العنصران مركّبًا ثقافيًا هجينًا فرض على الفرد تكيفًا سلوكيًا بحسب المواقف التي يجد نفسه فيها.

مرحلة الاحتلال البريطاني: تعزيز المشيخة

لم يكن البريطانيون جاهلين أحوال العراق الاجتماعية وموارده الاقتصادية، وخصوصًا في ما يتعلق بدور العشائر في ماضي العراق وحاضره. ويبدو أنهم فكروا في استثمار ذلك الدور على نحو مختلف، في سياق تصوراتهم لما ستؤول إليه أحوال العراق مستقبلًا.

عمل العثمانيون جاهدين على تفتيت العلاقات العشائرية، منطلقين من هاجس أمني يقيهم مخاطر العنف العشائري، أيا كان شكله، من دون اهتمام مقصود بتغيير الثقافة العشائرية. غير أن إجراءات وأحداثًا معيّنة، مثل التعليم والتوطين وامتهان الزراعة أو الهجرة والعمل في المدينة وغيرها، أدت إلى بعض التغيرات القيمية التي مسّت معايير التقييم الشخصي للمكانة، كالشرف والالتزام بتقاليد الدفاع عن الأسرة، كالثأر. أمّا البريطانيون، فكانت خطوتهم الأولى التي اتخذوها وهم يحتلون البصرة في سنة 1915 هي إصدار ما سُمّي «بيان العشائر»، مُلزمين السكان بتطبيقه. وبعد الاستيلاء على بغداد في آذار/مارس 1917، اتسع نطاق شمول ذلك البيان، فصدر نظام دعاوى العشائر في 1924/8/28 (عُدّل في 1933/6/1)، واستمر العمل به حتى قيام ثورة تموز/يوليو 1958[29].

(28) المرجع نفسه، ج 3، ص 9ـ10.

(29) العزاوي، مج 1، ج 1ـ2، ص 224، وقد سُمّي هذا القانون الذي طُبّق في بلوجستان منذ سنة 1875 قانون روبرت ساندمان، وقامت الإدارة البريطانية بتطبيقه وتكوين طبقة مهراجات مصرية على غرار الهند. وفي سورية الانتداب الفرنسي، نصت المادة 113 من الدستور السوري (1930) على تأسيس دائرة خاصة لشؤون العشائر، انظر: عماد عبد اللطيف سالم، **الدولة والقطاع الخاص في العراق: الأدوار، الوظائف، السياسات، 1921ـ1990** (بغداد: بيت الحكمة، 2001)، ص 146ـ147. وكان الفرنسيون قد طبّقوا في الجزائر ما عُرف باسم محاكم الجماعة في منطقة القبائل (1859) وهي المحاكم التي تستمد أحكامها من الأعراف البربرية القديمة. وصفت السائحة ليدي دراور هذا القانون بأنه طبّق شرعة الصحراء، انظر: كريم محمد حمزة، «الطيف الاثني في العراق: بين تعددية قلقة وانقسامية محدقة»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (بغداد)، العدد 2 (ربيع 2012)، ص 15. وقال عباس العزاوي إن القانون أحيا سنة جاهلية ... فهو عودة إلى ما قبل حمورابي، انظر: العزاوي، ص 224.

في سنة 1919، وعشية الاحتلال البريطاني، بلغ عدد سكان العراق 3.848 مليون نسمة. ويلاحَظ من تخمينات توزيع السكان استمرار انخفاض نسبة البدو من 36 في المئة سنة 1867 إلى 17 في المئة سنة 1905، وارتفاع نسبة سكان الريف من 53 في المئة إلى 59 في المئة، مع ارتفاع طفيف لنسبة سكان المدن من 33 في المئة إلى 34 في المئة في المدة نفسها. كذلك يلاحَظ تحسّن معدلات نمو السكان بسبب تحسّن الأحوال الصحية[30]، فقُدّر عدد السكان سنة 1917 بـ 2,4 مليون نسمة، وهناك من خفض العدد إلى مليوني نسمة[31]. لا شك أن البريطانيين لم يكونوا في حال من اليقين بشأن مستقبل العراق، بسبب الخلافات المعروفة بين مدرستي مصر والهند، وبالتالي لم تكن هوية هذه الدولة واضحة تمامًا حول من يحكم العراق، وطبيعة النظام السياسي الذي سيجري تركيزه وعلاقته ببريطانيا. غير أن البريطانيين وجدوا في كثير ممّا تركه العثمانيون خبرة جاهزة للتطبيق على أرض الواقع، فأسسوا لفكرة غير دقيقة مفادها أن العراق هو في الأصل بلد منقسم، وأنهم قاموا بتصنيعه وتوحيده كدولة، مع الحرص على انقساميته كمجتمع. يقول توبي دوج في كتاب له يوحي عنوانه بهذا المعنى إن الرؤية التقسيمية للعراق كانت راسخة في عقل الإدارة البريطانية[32]؛ فعلى سبيل المثال، كان «تهنيد» (نسبة إلى الهند) العراق حاضرًا في اتفاقية سايكس ـ بيكو التي نصت على ضم كلٍّ من بغداد والبصرة إلى الهند، وهو ما لقي موافقة نائب الحاكم المدني العام أرنولد ولسن وأيده نائب ملك بريطانيا في مصر هنري ماكماهون[33].

مع دخول الجيش البريطاني إلى بغداد، أذاع الجنرال مود بيانه الشهير الذي قدّم فيه للعراقيين وعود الأمن والغنى واحترام الطموحات القومية، انسجامًا مع بنود مبدأ الرئيس الأميركي ولسون الأربعة عشر التي تعرف إليها العراقيون، ومع التصريح البريطاني - الفرنسي الذي أكد الرغبة في تحرير شعوب الشرق[34]، غير أن تلك المبادئ لم تجد لها صدقية على أرض الواقع.

في خضم الجدل بشأن هوية الدولة العراقية، وجد البريطانيون خبرة جاهزة، كما أسلفنا. يقول توبي دوج إن البنى الحكومية (العثمانية) كانت لا تزال تعمل إلى حد كبير كما كانت الحال تحت الحكم

(30) حسن، ص 40 وما بعدها.

(31) أسامة الدوري، **تاريخ العراق في سنوات الاحتلال البريطاني، 1917-1920** ([بغداد]: دار الشرق للطباعة والنشر، 2009)، ص 19 و50.

(32) توبي دوج، **اختراع العراق**، ترجمة عادل العامل (بغداد: بيت الحكمة، 2009)، ص 84، وجاريث ستانسفيلد، **العراق: الشعب والتاريخ والسياسة**، دراسات مترجمة؛ 31 (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009)، ص 36، وتذهب ليورالوكتيز (العراق والبحث عن الهوية الوطنية) إلى القول بعدم وجود مجتمع عراقي ولا دولة عراقية. انظر ملخص أطروحتها لجامعة هارفرد: لؤي خزعل جبر، **الهوية الوطنية العراقية: دراسة ميدانية** (بغداد: المركز العراقي للمعلومات والدراسات، 2008)، ص 80، و**العراق في الوثائق البريطانية، 1905-1930**، ترجمة وتحرير فؤاد قزانجي؛ تقديم ومراجعة عبد الرزاق الحسني (بغداد: دار المأمون، 1989)، ص 27-28.

(33) الفتلاوي والزبيدي، ج 3: **التطورات الاقتصادية في ظل الاحتلال البريطاني، 1914-1921**.

(34) انظر نص بيان مود ونص التصريح البريطاني ـ الفرنسي في: فيليب ويلارد إيرلاند، **العراق: دراسة في تطوره السياسي: كتاب يبحث في نشوء الدولة العراقية وتقدمها**، ترجمة جعفر خياط (بيروت: دار الكاشف، 1949)، ص 360 - 362.

العثماني[35]. وتضيف فيبي مار أن البريطانيين الذين كانوا قد قرروا تشكيل حكومة عربية من أهل البلاد، استبدلوا القانون الأنغلو ـ هندي بالعودة إلى القوانين والمحاكم التركية، ومن المعلوم أن الإدارة والجيش سبقا إجراءات البريطانيين؛ فمؤسسات الإمبراطورية العثمانية وثقافتها السياسية أدت دورًا في صوغ عراق حديث يلي دور العشيرة العربية والأسرة[36]، غير أن البريطانيين طوروا ما ينسجم مع مصالحهم، فعززوا، في معرض محاولتهم إدارة الحياة في المدن، نظام المختارين الذي استُخدم، طبقًا لما جاء في تقرير بريطاني، لضمان الأمن وتنفيذ أوامر الحكومة[37]. كما استمرت في تلك الحقبة الخدمات البلدية، وواصلت المحاكم المدنية تطبيق القوانين العثمانية مع بعض التعديلات، حتى صدور قانون العقوبات البغدادي وقانون أصول المحاكمات الجزائية[38]. أمّا في مجال التعليم، فمع التطور الذي جاء به البريطانيون، ارتفع الاهتمام بالمدارس التبشيرية، وشُجّعت حركة الكشافة لإشاعة جو ملائم لكسب أولاد العائلات الكبيرة كي يكونوا من أعوانها في المستقبل[39]. كما طور البريطانيون مديرية معارف بغداد العثمانية في صيف 1919، مستفيدين من الخبرة المصرية[40].

وهكذا، شكلت المؤسسات التحديثية التي نتجت من حركة الإصلاح العثمانية أساس وجود الدولة العراقية. غير أن تلك المؤسسات وما لحق بها من تطور اقتصرا على المدن دون الأرياف، وهو أمر يتناقض مع ما أُشيع من أن الإدارة البريطانية كانت «تكره» سكان المدن بوصفهم «فاسدين» في مقابل «نقاء» الريفيين، وأنها، كما يقول بطاطو، حافظت على الحد الأدنى من التفاعل بين أهل المدن والعشائر[41].

كانت الوظيفة الاقتصادية للمدن قد تطورت مع تنامي النشاط التجاري وانتشار بعض المهن[42]، من طريق استخدام آلاف من سجناء المستعمرات البريطانية وآلاف من العمال العراقيين في المعسكرات البريطانية. ونشأت في هذه المدن قوى جديدة كان لها تأثير فعال تؤثر في مجريات الأحداث، فتعاظمت، مثلًا، قوى الأفندية الذين كانوا من أكثر فئات المجتمع اطلاعًا نسبيًا على شؤون السياسة والإدارة وبعض المعارف العامة. إلا أن ثقافتهم الحقيقية كانت محدودة، وغدا بعضهم ملّاك أراض، حتى أن بعضهم رأى فيهم جذور فئة البرجوازية العراقية[43]. وكان هناك أيضًا الضباط الشريفيون الذين أيدوا

(35) دوج، ص 83.

(36) فيبي مار، **تاريخ العراق المعاصر: العهد الملكي**، ترجمة مصطفى نعمان أحمد (بغداد: المكتبة العصرية، 2006)، ص 31ـ39.

(37) الدوري، ص 18، وتذكر المس بيل ان المختارين في المدن الكبرى كانوا يقومون بدور فعال مثل حفظ الامن واكتشاف المجرمين. انظر: المس بيل، **فصول من تاريخ العراق القريب: كتاب يبحث عن العراق في عهد الإحتلال البريطاني بين سنتي 1914 و1920**، نقله إلى العربية جعفر خياط (بيروت: دار الكشاف، 1949)، ص 44ـ46.

(38) الدوري، ص 18.

(39) فاروق صالح العمر، **حول السياسة البريطانية في العراق، 1914ـ1921: دراسة وثائقية** (بغداد: مطبعة الارشاد، 1978)، ص 40ـ41.

(40) هنري فوستر، **نشأة العراق الحديث**، ترجمة سليم طه التكريتي (عمان، الأردن: الأهلية للنشر، 2006)، ص 413.

(41) بطاطو، ص 42–43.

(42) كانت الحِرف الأكثر شيوعًا هي الحدادة والنجارة والحياكة والخياطة. ولوحظ تخصص بعض المحلات أو الأسواق بمهن معيّنة، وهو ما يشير إلى ظهور مؤشرات تقسيم العمل الحضري.

(43) ستار نوري العبودي، **المجتمع العراقي في سنوات الانتداب البريطاني** (بغداد: دار الكتاب الإسلامي، 2006)، ص 147.

استقلال العراق، واختلفت الآراء بشأن أصولهم الاجتماعية، والأعيان وزعماء المدن من الكومبرادور وملّاك الأراضي. في مقابل تلك القوى، أراد البريطانيون أن يعززوا سلطتهم ضد مناوئيهم بطرف قوي هو شيوخ العشائر، وكان عليهم في سبيل ذلك القيام بخطوات وإجراءات عديدة لتحقيق ذلك. ويبدو أنهم اعتمدوا على القاعدة التي أشار إليها بطاطو، وهي أن نمو المدن يعني تراجع قوى العشائر، والعكس صحيح[44]، أي أن البريطانيين عملوا على إعادة الحياة إلى بنية العشيرة باستخدام سياسة التصادم والتخادم. وفي هذا الصدد يقول ستانسفيلد إن أهمية العشائر تراجعت بعد الإصلاحات (التنظيمات) التي أجراها العثمانيون، ولكن التجربة البريطانية في الهند تضمنت التعامل مع القبائل بوصفها وسيلة لفرض النظام بتكلفة منخفضة نسبيًا، وهو بالضبط ما اتبعه البريطانيون في العراق[45]. وتقول فيبي مار: «على العكس تمامًا من السياسة العشائرية التركية التي كانت تهدف إلى إضعاف الزعماء العشائريين، وجعل العشائر تخضع للحكومة المركزية، حاول البريطانيون إعادة التماسك العشائري لجعل شيوخ العشائر مسؤولين عن القانون والنظام وجمع الريع المالي في مقاطعاتهم»[46].

من جانب آخر، عارض البريطانيون بشدة تشكيل جيش عراقي على قاعدة الإلزام بدلًا من التطوع؛ إذ إن ذلك كان سيعني تحرر أفراد العشائر من الولاء العاطفي للديرة، بكل ما تعنيه من التزامات وذاكرة جمعية، فضلًا عن أن ولاء الجيش هو للمجتمع لا للجماعة. ومن المؤكد أن الشيعة والأكراد ومعظم شيوخ العشائر رفضوا التجنيد الإلزامي، وكانت بريطانيا حريصة على أن تكون الدولة أضعف من العشائر، كما عبّر الملك فيصل عن ذلك بوضوح بعد سنوات. وفي الآن نفسه أراد البريطانيون الاستفادة من الجيش لأغراض غير عسكرية بالضرورة، كالعمل في المعسكرات وفي نقل الأغذية والمنتوجات الزراعية[47].

كان الفلاحون يعانون قسوة الشيوخ ووحشيتهم، كما كانوا يعانون الفقر المدقع. ولم يكن ثمة طريق سوى الهجرة إلى المدن، وخصوصًا الكبيرة منها، بحثًا عن فرص عمل أو عن مصادر أخرى للعيش كان الجيش أيسرها. وبدأ التجنيد التطوعي في حزيران/يونيو 1921، فالتحق بالجيش حوالى 3475 رجلًا، وبلغ معدل الملتحقين شهريًا 287 رجلًا. إلا أن العدد بدأ يتضاءل بعد إذ قارن المجندون رواتبهم برواتب قوات الليفي (خليط من جنود بريطانيين وهنود)، وهو ما دفع البريطانيين إلى تسوية هذا الفارق. وهكذا شكّل الفلاحون من أبناء العشائر 75 في المئة من المشاة و37 في المئة من الخيالة و25 في المئة من الضباط[48].

---

(44) بطاطو، ص 42.

(45) ستانسفيلد، ص 46.

(46) مار، ص 41.

(47) ضغط البريطانيون على الفلاحين، مستخدمين نفوذهم لدى الشيوخ لجمع آلاف الفلاحين للعمل في المصالح البريطانية المختلفة، في ظروف سيئة. وقُدّر عدد العراقيين الذين اشتغلوا في أعمال السخرة بـ40 ألف عامل، وترافق ذلك مع ارتفاع هائل في تكاليف المعيشة، إذ ارتفعت الأسعار بمعدل 8-10 مرات عنها قبل الحرب. انظر تفصيلات في: ناهدة عبد الكريم حافظ، «ثورة العشرين الأسباب والآثار الاجتماعية: دراسة تحليلية في الأطر التنظيمية للثورة ونتائجها الاجتماعية»، إشراف إحسان الحسن، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علم الاجتماع، جامعة بغداد، بغداد، 2000، ص 104 – 105.

(48) سالم، ص 104، وفوستر، ص 452.

لذلك، تميزت مدة الاحتلال البريطاني بتناقص أعداد الفلاحين العاملين في الزراعة[49]، وفي المقابل خطط البريطانيون لأبناء شيوخ العشائر كي لا «تفسدهم» رذائل المدينة، ولكي لا يرافقوا أولئك الذين يُنظر إلى آبائهم على أنهم أدنى منزلة. هذا فضلًا عن أن رؤساء العشائر الحائزين الأراضي لم يُشمَلوا بنظام ضريبة الأملاك، كما أن الشيخ نفسه الذي استفاد من تلك المزايا لم تعد الحياة في الديرة تعجبه، فانتقل إلى المدينة ليكون قرب الحكومة وحياة اللهو والدعة، لكنه ترك في الريف ديوانه كرمز لسلطته، بل إنه غيّر حتى مظهره الخارجي ليكون أقرب إلى صورة الأفندي.

من المهم ملاحظة أن البريطانيين حرصوا على تعزيز الثقافة العشائرية[50]، وفي هذا تقول فيبي مار: مع أن التنظيم العشائري في الريف تلاشى بسرعة، فإن الأعراف ووجهات النظر العشائرية تركت تأثيرات ملموسة؛ ففي الحياة السياسية، غالبًا ما كان للعشيرة والعائلة والعلاقات المحلية أفضلية على الولاءات الوطنية والأيديولوجيات التحررية[51].

إن موقف البريطانيين الإيجابي من الريف لم يكن من قبيل تفضيلهم الفلاحين وأبناء العشائر، بل كان في حقيقته تفضيلًا للشيوخ، وخصوصًا أولئك الذين لم يترددوا في تأييد البريطانيين[52]، بل حتى في مطالبتهم بالبقاء حكامًا للعراق.

بلغت إجراءات التخادم بين السلطة البريطانية والشيوخ ذروتها. ومع ذلك، فإن عددًا كبيرًا من كبار الشيوخ لم ينجح في تفادي تأثير القوى الفاعلة في المدن وتأثير رجال الدين فيهم، إلى جانب ظواهر الفقر والسخرة وأطماع البعض في السلطة، وقد أدت متناقضات ذلك مجتمعة إلى اندلاع ثورة 1920[53].

مرحلة الدولة العراقية: استيعاب المشيخة

أنشأ البريطانيون دولة ملَكية دستورية ذات اقتصاد ريعي، ستظل تحت الانتداب سنوات عدة، وعلى رأسها الملك الهاشمي فيصل الأول الذي أدرك منذ تنصيبه أن مهمته ستكون معقّدة، وأن شيوخ العشائر هم أحد عناصر ذلك التعقيد. ولعل ما كتبه في آذار/مارس 1933 يُفصح عن رؤيته العراق دولة ومجتمعًا وإنسانًا: «فالبلاد العراقية ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، وذلك هو الوحدة الفكرية والملية والدينية»، و«الحكومة أضعف من الشعب»، و«يوجد في المملكة ما يزيد

(49) سهيل صبحي سلمان، **التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العراق، 1945 – 1958** (بغداد: شركة الخنساء، 2009)، ص 1.

(50) بموجب قانون دعاوى العشائر منحت السلطة للحكام السياسيين الإنكليز لتشكيل مجالس عشائرية لبتِّ جميع القضايا بين المتنازعين من أبناء القبائل. يقول ايرلاند إن القانون يسّر حل المنازعات .. كما رفع من أهمية الشيوخ بمنحهم مكانة معترفًا بها في النظام السياسي والقضائي. انظر: إيرلاند، ص 45 ـ 53.

(51) مار، ص 28.

(52) يقول ايرلاند إن بعض الشيوخ ربط تأييده للبريطانيين بشرط المحافظة على ملكيته للأرض، وألا تستوفى منه بدلات إيجار باهظة. انظر: إيرلاند، ص 24، وعلي وتوت، **الدولة والمجتمع في العراق المعاصر: سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق، 1921ـ2003**، مشرقيات (بيروت: مركز دراسات المشرق العربي، 2008)، ص 251 ـ 252.

(53) راجع تفصيلات بشأن ثورة العشرين في: الوردي، **لمحات اجتماعية**، ج 5.

على المائة ألف بندقية يقابلها (15) ألف [بندقية] حكومية»، و«هناك الاختلافات الكبرى بين الطوائف يثيرها الفاسدون»، و«أقول وقلبي ملآن أسى ... لا يوجد شعب عراقي بعد، بل توجد كتلات بشرية خالية من فكرة وطنية بتقاليد وأباطيل دينية، ... مستعدون للانقضاض على أي حكومة كانت»، و«إني لا أطلب من الجيش أن يقوم بحفظ الأمن الخارجي في الوقت الحاضر، الذي سوف نطلبه ... هو أن يكون مستعدًا لإخماد ثورتين تقعان لا سامح الله في آن واحد في منطقتين متباعدتين»[54].

يُفهم من كلام الملك فيصل أنه سوف يسعى إلى بناء مجتمع موحد، وأنه سيحد من نفوذ الشيوخ ويغيّر التقاليد والأباطيل الدينية، وهذا يعني أنه سوف يبني دولة حديثة. وقد أدرك أن هناك جماعات ومراكز قوى ذات مصالح متقاطعة، في مقابل ضعف قدرة الدولة على ممارسة مستوى من الضبط يوفر حالة من التوازن، كما أدرك أن للإنكليز مصالح لا يمكن التغاضي عنها. وحين رسم خارطة للقوى الفاعلة في المجتمع، شخّص قوة الشيوخ والآغوات، و«ضرورة أن لا يشعروا بأن قصد الحكومة هو محوهم بل .. يجب أن نطمئنهم على معيشتهم ورفاهيتهم»، غير أن الملك وجد أن من يضمن التوازن هو الجيش بوصفه أداة الدولة في تكريس النظام. كما أنه أكد إجراءات ذات جذور عثمانية، مثل تسوية مشكلة الأراضي، وتوسيع صلاحيات مجالس الألوية والبلديات على نموذج القانون العثماني، وتشكيل مدرسة للموظفين، وتطوير التعليم، وإيجاد وزارة للخدمات، فضلًا عن برامج اقتصادية مختلفة.

يمكن القول إن الدولة العراقية الفتية، وبغضّ النظر عن ملابسات قيامها، كانت تواجه تحديات صعبة ومعقدة، وكان عليها، طبقًا لما ذكره الملك، أن تكون قوية وأن تسعى لبناء مجتمع موحد، وأن تحث الخطى نحو بناء مؤسسات حديثة، في مقدمتها نظام تعليمي يفتح للمجتمع آفاقًا للتقدم من خلال خبرات معرفية، وعلاقات جديدة ونظرة مشتركة نحو العالم، بصرف النظر عن الولاءات الأولية.

مصادر قوة الدولة إزاء العشيرة

التعليم

يمكن القول إن المتعلمين العراقيين، وخصوصًا الضباط الشريفيين، أدوا دورًا مهمًا في قيام الدولة العراقية، وإنهم أدركوا منذ مرحلة مبكرة أن للعشائر حضورها وتأثيرها، وأن لشيوخها مصالح ترسّخ بعضها بالتقادم، وأنهم يسعون للحصول على المزيد منها. كما أنهم أدركوا أن الإنكليز يسعون لكي يحفظوا للشيوخ نفوذهم من خلال الدولة ذاتها لا من خارجها، محاولين ترميم مكانة الشيخ وإعادة القوة إلى بنية العشيرة. وكان على رجالات الدولة، بمن فيهم الملك، أن يستخدموا في السنوات الأولى، وخصوصًا حتى سنة زوال الانتداب، سياسة التخادم.

بدأ التعليم في العراق عثمانيًا وتواصل بريطانيًا، ولكن بصورة بطيئة في المرحلتين. وكان يتركز على المدن الكبيرة – ربما باستثناء مدارس قليلة بُنيت في مدن صغيرة (أقضية)، كما في لواء العمارة بين

(54) عبد الرزاق الحسني، **تاريخ العراق السياسي الحديث**، ج 1، ط 7 (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1989)، ص 9 وما بعدها.

سنتي 1917 و1919. وكان الملك قد أمر في سنة 1927 بفتح صف تمهيدي في الكلية العسكرية لأبناء العشائر ممن أكملوا الدراسة المتوسطة. وأُنشئت أيضًا دار المعلمين الريفية. وفي سنة 1932، أُسست دار المعلمين العالية (كلية التربية حاليًا)[55]، وتوسع التعليم وتعددت هويات مدارسه (إيرانية وأميركية ومسيحية ويهودية وسنية وشيعية)[56]، كما تعددت اختصاصاته (أدبية ومهنية وعلمية وقانونية).

ومع ذلك، كان حظ أبناء العشائر ضئيلًا، بل إن الأمية شكّلت عائقًا على طريق دخول الشيوخ إلى معترك الحياة السياسية. لذلك، نلاحظ أن الوفد الذي شُكّل للتفاوض مع الحاكم الملكي البريطاني بعد ثورة 1920 لم يضم أيًا من شيوخ العشائر. ويذكر حسين جميل أن المادة 28 من الدستور كانت تعتبر القراءة والكتابة أحد شروط عضوية مجلس النواب، ولكن بعضهم اعترض، مشيرًا إلى أن هذا الشرط يعني ألا يُنتخب أحد من العشائر، وكانت النتيجة تعديل المادة المذكورة[57].

ترى فيبي مار في كتابها عن العهد الملكي أن التحضر السريع وانتشار التعليم في العقود الأخيرة ساهما مساهمة كبيرة في تأكّل العشائرية وتغيّر ميزان القوى لمصلحة المدن[58]، غير أن مؤشرات الواقع تدحض ذلك الرأي؛ فالتخلف المتعدد الوجوه في العراق كان يتطلب نهضة واسعة، إلا أن عوامل كثيرة كانت تعيق ذلك، لعل في مقدمتها عدم توافر الإمكانات التمويلية الكافية، وكِبر عدد السكان البدو والريف مقارنة بعدد سكان المدن[59]. لذلك، ومع أن عدد المدارس في القرى ارتفع إلى 405 مدارس، بينها 22 مدرسة للبنات، فإنه كان أقل كثيرًا من العدد الذي كانت القرى والأرياف تحتاج إليه، ولذلك ظلت نسبة المتعلمين في العراق متدنية ولا تزيد على 6 في المئة[60].

كان للأحزاب السياسية، وخصوصًا القومية واليسارية، دورها في صوغ الاتجاهات المعرفية للتعليم في العراق؛ فالقوميون كانوا يرون في العشائر ـ بنية وثقافة ـ نقيضًا للوحدة ودليلًا على الانقسام، فيما

(55) أحمد جودة، **تاريخ التربية والتعليم في العراق وأثره في الجانب السياسي، 1534ـ2011** (بغداد: نورس بغداد للطباعة، 2012)، ص 103 و113.

(56) بين سنتي 1920 و1930، ارتفعت نسبة المبالغ المخصصة للتعليم من 2,3 في المئة إلى 6,1 في المئة، وارتفع عدد المدارس الابتدائية في الفترة نفسها من 84 مدرسة إلى 291 مدرسة، وعدد المدارس الثانوية من 4 مدارس إلى 15 مدرسة. كما فُتحت 25 مدرسة في المناطق الكردية، وكانت الدولة في عمل دؤوب لإيصال المدارس إلى مناطق أبناء العشائر، انظر: مأمون أمين زكي، **إزدهار العراق تحت الحكم الملكي، 1921ـ1958: دراسة تاريخية، سياسية، إجتماعية مقارنة** (لندن: دار الحكمة، 2011)، ص 62–69. وفي سنة 1931، استقدمت الحكومة لجنة من المعهد الأممي لكلية المعلمين في جامعة كولومبيا، بهدف تطوير التعليم. وفي سنة 1937، بدأت أولى محاولات تطبيق مشروع التعليم الإجباري، انظر: متي عقراوي، **مشروع التعليم الاجباري في العراق** (بغداد: مطبعة الحكومة، 1937)، ص 14 وما بعدها. وبدأ العمل ببرنامج لمحو الأمية منذ سنة 1922 (انظر: جودة، ص 33)، وشُكلت في سنة 1954 هيئة لمكافحة الأمية تولى شؤونها خبراء من اليونيسكو.

(57) حسين جميل، **العراق: شهادة سياسية، 1908ـ1930** (لندن: دار اللام، 1987)، ص 146.

(58) مار، ص 24 و27 ـ 28.

(59) في سنة 1947 بلغ عدد سكان العراق 5 ملايين، بينهم ربع مليون من البدو، و2,7 مليون من سكان الأرياف، و1,8 مليون من سكان المدن. وحتى سنة 1947، ارتفعت نسبة سكان المدن إلى 38 في المئة، ثم إلى 41 في المئة سنة 1957. انظر: حسن، ص 55ـ56. وكان من توصيات الخبراء الأجانب للحكومة العراقية تأسيس مديرية للتعليم العشائري.

(60) هاشم جواد، **مقدمة في كيان العراق الاجتماعي** (بغداد: مطبعة المعارف، 1946)، ص 108 – 116.

عبّر اليساريون عن موقف مناهض للشيوخ، مؤكدين أن الفقر والتخلف يرتبطان بعدم المساواة في ملْكية الأرض، وأنهما يشكلان إحدى أكبر مشكلات البلاد.

كان وضع الفلاحين الاقتصادي والاجتماعي السيئ يجعل تفكيرهم في التعليم محدودًا؛ فدخل الفلاح كان محدودًا، ولا يزيد على 50 دينارًا سنويًا، بل كان الفلاح في كثير من الأحيان ينوء بعد بيع المحصول الزراعي بالديون، وفي حال تهربه يُطبَّق عليه قانون حقوق وواجبات الزرّاع ... وربما يُستعاد بالقوة. وهكذا تفاقم استغلال كبار ملّاك الأراضي في ظروف الحرب العالمية الثانية ... غير أن ذلك أحدث بعض التبلور في وعي الفلاحين، فتحولوا إلى عامل إيجابي يدرك ـ نوعًا ما ـ واقع البلاد السياسي[61].

يمكن القول إن تحولًا مهمًا طرأ على أوضاع العراق الاجتماعية والاقتصادية، وذلك بحصول العراق في سنة 1952[62] على 51 في المئة من عائدات النفط (الذي بدأ إنتاجه التجاري في سنة 1927). بناء على ذلك، أصبحت الدولة مستقلة عن المجتمع اقتصاديًا، وهو ما زاد من قدرتها على ممارسة الحكم الفردي[63]. غير أن هذه العائدات الضخمة واجهت مشكلات تتعلق بالإنفاق والاستثمار. وفي سنة 1954 كادت موجات هائلة من المهاجرين، باتجاه بغداد على وجه الخصوص، أن تجرف بغداد بعد إذ أحاطتها بعدد كبير من أحياء الأكواخ؛ ففي سنة 1957، كان ثمة 416,16 صريفة (أكواخ من قضبان النخل اليابسة) في تسعة من أحياء بغداد الكبرى، يسكنها 93,000 نسمة، وكانت كل صريفة تؤوي 5ـ6 أشخاص. وكان على نظام عبد الكريم قاسم الجمهوري أن يجد حلًا لهذه القنبلة الموقوتة[64]، فأقام مدينتي الثورة (مدينة الصدر الآن) والشعلة. غير أن مسيرة التعليم في العراق تواصلت[65]، وتعاظمت كمًّا ونوعًا في سبعينيات القرن الماضي[66]، إلا أن ثمارها سرعان ما ذهبت سدى بسبب النزاعات والحروب، فبدأت ظاهرة تراجع النظام التعليمي تتسارع، وخصوصًا في الريف (ارتفاع معدل الأمية؛ انهيار البنى التحتية؛ سوء المناهج ...).

هيّأ التعليم بيئة مواتية للفكر التنويري وللاتجاهات الثقافية الحديثة، وكان للمرأة نصيب غير قليل؛ فعلى سبيل المثال، تواصلت دعوة الشاعر الزهاوي إلى تحرير المرأة، مع توفير فرص التعليم لها، فظهرت صحف ومجلات نسوية عراقية عدة (كانت أولاها مجلة **ليلى** في سنة 1921)، ثم صدرت

(61) سلمان، ص 60. أمّا في البوادي، فإن لنظام المشيخة أبلغ الأثر في الإبقاء على الروابط القبلية. لذلك، لم يكن التوطين عملية سهلة، ولا سيما أنه أدى إلى إضعاف النظام البدوي، بما في ذلك سلطة الشيوخ.

(62) ارتفعت إيرادات الدولة من النفط من 1,5 مليون جنيه استرليني سنة 1941 إلى 5,2 ملايين جنيه سنة 1950 وإلى 58,3 جنيه سنة عام 1953 ثم إلى 79,8 مليون جنيه سنة 1958. انظر: بطاطو، ص 52.

(63) المرجع نفسه، ص 2.

(64) بيار جان لويزارد، **مدينة الصدر: شكل جديد من أشكال التعبئة في المدن؟**، ترجمة عفيف عثمان (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2008)، ص 12 ـ 13.

(65) بشأن تطور التعليم، انظر: عبد الرزاق الهلالي، **معجم العراق: سجل تاريخي سياسي اقتصادي اجتماعي ثقافي يبحث بإيجاز دقيق عن مختلف نواحي الحياة العامة في العراق منذ العهد العثماني حتى اليوم** (بغداد: مطبعة النجاح، 1953)، ص 234 وما بعدها.

(66) أصبح التعليم مجانًا طبقًا للقرار 102 لسنة 1974، وإلزاميًا بموجب القرار 118 وقانون محو الأمية (198) للسنة ذاتها، والحملة الوطنية لمحو الأمية (1978). وقد شهد المجال الاجتماعي خلال عقد السبعينيات نموًا بنسبة 5,8 في المئة. انظر: كريم محمد حمزة، «بعض مؤشرات الحرمان في ميدان التعليم في العراق»، **مجلة كلية الآداب** (جامعة بغداد)، العدد 89 (2009)، ص 433 وما بعدها.

حتى سنة 1950 أكثر من 13 مجلة وصحيفة. وفي أواخر أربعينيات القرن الماضي، أُسس الاتحاد النسائي العراقي ذو الهوية اليسارية، كما عمل الحزب الوطني الديمقراطي على تكريس الثقافة الديمقراطية، ونشر أحد مؤسسيه، وهو عبد الفتاح إبراهيم، كتابًا في علم الاجتماع سنة 1930، وأتبعه بآخر في سنة 1950، ونشر بين سنتي 1944 و1946 مجموعة مقالات عن الممارسات الديمقراطية في حياتنا العملية. وجرى خلال الأربعينيات أيضًا فتح جامعات عدة (التربية والآداب وكلية الملكة عالية للبنات)، وبدأت في كلية التربية حركة الشعر الحر، وقويت المنظمات الطلابية ذات الهويات الحزبية، وعادت في أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات مجموعة من المبتعَثين إلى الخارج. ووضع الوردي كتابه الصغير المثير للجدل عن شخصية الفرد العراقي (1951). وتعرض ديوان **قصائد عارية** للمصادرة، واعتُقل الشاعر حسين مردان لما تضمنه الديوان من «خرق» لتقاليد الحب العذري وقيم الشرف التقليدية، وكان ذلك مؤشرًا كبيرًا على تحولات مهمة.

كانت مؤشرات الحداثة تزداد وضوحًا، ويمكن القول - اختصارًا - إن الجناحين الفكريين للثقافة العراقية هما التيار اليساري الذي قاده الشيوعيون منذ أواسط الثلاثينيات، والتيار القومي الذي امتدت جذوره في المؤسسة العسكرية واتخذ صيغًا حزبية تنظيمية منذ أواخر الأربعينيات. وكان العراق، إنسانًا ومجتمعًا، يتغير، وكانت عوامل الانقلاب على النظام الملكي تتهيأ في سياق ذلك التغير لتؤسس الجمهورية سنة 1958.

الجيش

إذا كان النظام التعليمي قد استهدف ثقافة الفرد والجماعة، فإن الجيش استهدف، وعلى نحو غير مباشر، بنية العشيرة. وقد شكّل الضباط الشريفيون نواة الجيش الأولى التي أخذت تكبر حتى أصبح عدد الضباط 519 ضابطًا شرعوا في تهيئة البنى التحتية للمؤسسة العسكرية، وشُكّل أول فوج في بغداد في تموز/يوليو 1921[67]. وكان تأسيس الجيش قد ولّد جدلًا شديدًا بين الضباط الذين شكلوا القيادة السياسية للدولة والبريطانيين الذين أرادوه جيشًا ضعيفًا. ولذلك، أصر الضباط على مبدأ التجنيد الإلزامي، فيما أصر البريطانيون على مبدأ التطوع. وكانت القاعدة لدى بريطانيا تقوم على مبدأ تجنيب أفراد العشائر الالتحاق بالجيش تمتينًا لروحية الجماعة[68]. وكان الملك فيصل يدرك أن الدولة بلا جيش لا يمكن أن تعيش، ولذلك بادر حين خفض البريطانيون رواتب الجنود إلى اتخاذ إجراء مضاد بأن زاد في رواتبهم، ودعا حين ازدادت عائدات النفط إلى الاستفادة منها في تقوية الجيش وزيادة وحداته وتبديل طائرات القوة الجوية بطائرات حديثة[69].

استمر الجدل بشأن الخدمة الإلزامية أو التطوع حتى صدور الإرادة الملكية 237 التي قضت بتنفيذ قانون الدفاع الوطني 9 لسنة 1934، ثم تشريع القانون في حزيران/يونيو 1935، حين أعلن عدد كبير

(67) رجاء حسين الحسني الخطاب، **تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي من 1921 - 1941** (بغداد: دار الحرية، 1979)، ص 36ـ37.

(68) فوستر، ص 419.

(69) علاء جاسم محمد، **الملك فيصل الأول: حياته ودوره السياسي في الثورة العربية وسورية والعراق، 1883ـ1933** (بغداد: مكتبة اليقظة العربية، 1990)، ص 222.

من العشائر (قبائل سوق الشيوخ والمدينة وبني حجيم والزياد والظوالم) عصيانًا مسلحًا، واجتمع عدد من عشائر الغراف التي قررات مشاركة عشائر الديوانية في تمردها، وأُعلن الإضراب في النجف، وشكّل العلماء حزبًا طالبوا من خلاله بإلغاء التجنيد الإلزامي، كما تمردت عشائر الفرات، ولم يكن موقف الأرمن والإيزديين إيجابيًا[70].

ثمة عوامل عدة جعلت شيوخ العشائر يعارضون قانون التجنيد الإلزامي معارضة شديدة، منها أن هذا الإجراء يُفقدهم سلطتهم على أبناء عشائرهم الذين سيلزمهم القانون بالالتحاق بالجيش .. ومنها أن شائعات انتشرت في ذلك الحين مفادها أن الدولة ستصادر أراضي الشيوخ[71]، وربما كان موقف الشيوخ منسجمًا مع الموقف البريطاني الرافض للتجنيد الإجباري. إلى جانب ذلك كله، كانت العشائر قد ذاقت قسوة ضربات الجيش؛ فبين آب/أغسطس 1921 وسنة 1932، تدخلت القوة الجوية الملكية لمساعدة الحكومة في أكثر من 132 حالة[72]، غير أن بعض الشيوخ أيد التجنيد الإلزامي في مقابل الحصول على مقاعد في البرلمان، كما أن سكان المدن، وخصوصًا في بغداد والبصرة، أعلنوا تأييدهم قانون الدفاع الوطني، ولعلهم أدركوا أهمية الجيش في تقوية النسيج الاجتماعي وتعميق المشاعر الوطنية. أمّا الفلاحون الذين أرهقهم تعسف الشيوخ، فوجدوا في الجيش ملاذًا يوفر لهم خدمات كثيرة، كالدخل والسكن والتدريب على بعض المهن[73].

كان الملك فيصل - كما أشرنا - يعوّل على الجيش في بناء مجتمع موحد، وعلى نظام برلماني يمكن أن يستوعب حتى الشيوخ. ولذلك، سعى لدعم المؤسسة العسكرية، وتابع ذلك السعي ابنُه الملك غازي (1933). إلا أن أحداثًا مهمة جعلت النظام السياسي الملكي يعيد النظر في ثقته بالجيش (أهمها انقلاب بكر صدقي سنة 1936 وحركة 1941) ويجدد ثقته بالشيوخ والإنكليز معًا، ومن ثم بدأ يهمل الجيش، ويوثق بطاطو ذلك بالقول: «أصبح الجيش في حالة يرثى لها، وفي صيف 1943 كان هناك 20 ألف جندي فار من الخدمة»[74]، وفي المقابل أضاف النظام مساحات جديدة من الأراضي إلى ملْكية الشيوخ[75]، وقرّب إليه الضباط من أبناء الشيوخ.

الهجرة بين تعسف المشيخة وإغراءات المدينة

أدى التحول في سلطة الشيوخ واشتغال كثير منهم بالسياسة، كنواب، أو بالتجارة، إلى نوع من ازدواجية الحاجة المتعارضة لإدامة أوضاعهم الجديدة؛ فكانوا نوابًا يستفيدون من أصوات عشائرهم الانتخابية، وكانوا في الوقت ذاته موردي منتوجات زراعية يكدسون المال. إلا أن الشيوخ كملّاك أراض أصبحوا

(70) الخطاب، ص 122-124.

(71) المرجع نفسه، ص 23.

(72) محمد طربوش، **دور العسكر في السياسة**، ترجمه إلى العربية محمود أحمد عزت البياتي (بغداد: بيت الحكمة، 2012)، ص 37.

(73) كريم محمد حمزة، **العراق: دولة الريع ومجتمع الثكنة** (بغداد: المركز العلمي العراقي، 2015).

(74) بطاطو، ص 48-49.

(75) بشأن تلك المساحات انظر: محمد حمدي الجعفري، **انقلاب الوصي في العراق عام 1952**، ط 2 (بغداد: مكتبة خالد، 2001)، ص 35-37.

إقطاعيين فعلًا، ولم تعد العلاقات بينهم وبين أفراد عشائرهم سوى علاقات مصلحية، ذات صبغة عشائرية لا قيمة لها. ويمكن القول إن زعامات عشائرية جديدة ظهرت في المدينة.

يقول عبد الواحد مشعل إن الأنشطة الاقتصادية أفرزت زعامات ليس لها صلة سابقة بالزعامات التاريخية. وفي دراسته عن العشائر في قرية بمحافظة صلاح الدين، يشير إلى أن التعامل مع قاعدة بلد الجوية أدى إلى ظهور زعماء عشائريين جدد أطلق عليهم الأهالي اسم «شيوخ الأمريكان»[76]، والمقصود هم الشيوخ الذين كانت تربطهم بالقاعدة الأميركية علاقات تجارية.

في المدن، كان الطابع الحضري يزداد وضوحًا مع تراجع عدد السكان البدو والريف[77] وتزايُد سكان المدن وتطور خدماتها وتعدد وسائل الترفيه فيها، وهو ما شكّل عامل جذب لأبناء العشائر. وبحسب تقديرات بطاطو، بلغ عدد النازحين إلى بغداد، وخاصة من العمارة (وهي حالة الطرد النموذجية)[78] بين سنتي 1947 و1957 زهاء 206,000 نسمة. بالإضافة إلى من هاجروا في الثلاثينيات والأربعينيات، بلغت نسبة المهاجرين من مجموع سكان بغداد 30 في المئة. ومع الهجرة، كانت البنية العشائرية (الفخذ والحمولة) تتفكك لتتحول إلى وحدات قرابية صغيرة (بيوت) تعيش حالة من الفقر والبؤس والمرض، وتمارس مهنًا متواضعة[79]، بينما كان الشيوخ يحصلون على مزيد من المزايا.

وفيما كانت الهجرة الكثيفة تُحْدث آثارًا بنيوية مهمة، اتجهت العشيرة، التي كانت تجتمع للعيش في ديرة واحدة، نحو مناطق مختلفة، بحثًا عن ظروف حياة أفضل، وبالتالي فقدت العلاقات بين أفرادها قوّتها القرابية بحكم صعوبات الاتصال. في هذا الصدد يشير عبد الواحد مشعل إلى انشطار عشائر الأنبار إلى عشائر وأفخاذ كثيرة، ثم ظهور زعامات جديدة مستفيدة من التحولات الحضرية، بل إن بعض الأفخاذ أخذ ينقسم ليكوّن عشائر أصغر. كما أن كثيرين ممن يترأسون عوائل راحوا يسعون إلى توسيع أفخاذهم إلى عشائر[80]. لكن العشيرة بدأت تفقد قوّتها كبنية على رأسها شيخ يحظى بالتأييد ويستطيع أن يحرك عشيرته ضد عشيرة أخرى أو ضد الحكومة. غير أن الثقافة العشائرية ظلت قوية ومؤثرة، بل يمكن القول إنها كانت بمثابة آلية دفاعية يحتاج المهاجر إليها للتعامل مع بعض مشكلات المدينة، وفي مقدمتها الثأر والزواج والسكن المتقارب لأبناء البيت الواحد. وفي

(76) عبد الواحد مشعل، «بنية القبيلة والتغيرات التي طرأت عليها: بحث أنثروبولوجي عن النظام القبلي في محافظة الأنبار»، **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد 101 (2012)، ص 690ـ750.

(77) انخفضت نسبة البدو من 7 في المئة سنة 1930 إلى 5 في المئة سنة 1947، ثم إلى 1 في المئة سنة 1957، وارتفعت نسبة سكان المدن من 35 في المئة إلى 41 في المئة، مع مجموع كلّي للسكان بلغ 6,3 ملايين نسمة، وانخفضت نسبة سكان الريف بين سنتي 1930 و1957 من 68 في المئة إلى 58 في المئة.

(78) على سبيل المثال، كان شيخ البو محمد يحتفظ في سنة 1944 بحوالى 522 من الحوشية المسلحين في مقابل عشيرة تعدادها أقل من 5000 فرد، في وقت كانت الزراعة تزداد اندماجًا في الاقتصاد الرأسمالي وتخضع لاقتصاد السوق، ويصبح الحوشية أسياد مصائر الفلاحين المعدمين. انظر: لويزارد، ص 10ـ11.

(79) يروي أحد وزراء العهد الملكي أنه زار أحد أكواخ المهاجرين في بغداد وسأل ساكنيه عن سبب هجرتهم، فقالوا إن وضعهم هذا، على شدة بؤسه، أفضل من وضعهم هناك – في الريف – (نحن هنا نحصل على رغيف الخبز ولا نمشي عراة). ووصف أحد الأطباء الفلاح العراقي بأنه «عيّنة باثيولوجية» يتراوح معدل عمره بين 35 و39 سنة . انظر: جعفر الحسيني، **ثورة في العراق، 1958 – 1963: نقد تجربة الدولة العراقية في العهدين الملكي والجمهوري** (بغداد: دار الكتب العلمية، 2013).

(80) مشعل، «بنية القبيلة والتغيرات التي طرأت عليها»، ص 710ـ718.

الوقت ذاته، كان المهاجرون يحاولون الاستفادة من التسهيلات التي توفرها المدينة، متجنبين الضياع الكلي في متاهاتها، ومعبّرين عن ازدرائهم بعض العادات والممارسات الحضرية التي بدت لهم بعيدة عن فطرة الدين. في المقابل، لم يخفِ الحضريون تعاليهم على الريفيين واعتبارهم متخلفين عن مستويات العيش في المدينة. ويمكن القول إن ثمة صراعًا خفيًا وعلنيًا كان يدور بين الطرفين، بل إن المهاجرين الذي تكثفت هجراتهم إلى المدن منذ أواسط خمسينيات القرن الماضي، تجمعوا أولًا على حدود بغداد، مؤلفين دائرة من أكواخ الطين، ومطلقين على منطقة الصرائف والأكواخ التي كانت تقع شرق بغداد اسم «العاصمة»[(81)]، وكأنهم بذلك أرادوا القول إن لبغداد «الحضرية» ندًا لا يقل أهمية، وهو بغداد «الريفية».

بعد سنة 1958، ومع اشتعال صراعات الشيوعيين والقوميين، وجد المهاجرون من المناطق الغربية أنفسهم يسبحون مع التيار القومي، فيما وجد الشرقيون والجنوبيون أنفسهم يسبحون مع التيار الشيوعي الذي كان يطرح شعار تمثيل الفقراء والعمال والفلاحين. وتحددت في بغداد مناطق ذات هوية «سنية قومية» أو ذات هوية «شيعية يسارية»[(82)]، ولم يعد الصراع مقتصرًا على الأحزاب، بل امتد ليشمل المناطق أيضًا.

كان الانتماء إلى الأحزاب أحد عوامل تدعيم الثقافة الهجينة؛ فالقيم السياسية الجديدة لم تكن تنسجم بالضرورة مع القيم التقليدية، إذ كان على الريفي أن يواصل عملية التكيف الذرائعي للحفاظ على مصالحه. ومع أن ذلك كان أحد مصادر تحديث العشيرة من خلال تداخل علاقاتها مع العلاقات التي فرضها الانتماء إلى الأحزاب السياسية، فإن ذلك جعل الأحزاب ذاتها بمثابة عشائر ذات هوية حضرية ملفّقة.

بعد سنة 1958 أُسكن المهاجرون في مدن الثورة (مدينة الصدر حاليًا) والرصافة والشعلة في الكرخ. وبلغ عدد قطاعات مدينة الثورة 79 قطاعًا، كان يضم الواحد منها ما يقارب 1600 شخص، وتراوحت مساحات الدور بين 100م^2 و140م^2. وأظهرت دراسات أن 67 في المئة من سكان المدينة هم من العمارة، يليهم سكان الناصرية[(83)]. ورغم هذا كله، لا بد أن نلاحظ هنا أن علاقة الهجرة بالأنشطة الحزبية وصراعاتها لم تكن موضع اهتمام بحثي يتناسب مع أهميتها.

مظاهر تصلب الثقافة العشائرية

يمكن الملاحظة الميدانية البسيطة أن تؤيد فرضية مفادها أن هناك علاقة عكسية بين طول مدة الإقامة في المدينة واستيعاب منظومات قيمها الحضرية، وأن ذلك الاستيعاب يبدو واضحًا في مجالات معيّنة (التعامل الاقتصادي في السوق مثلًا)، لكنه يضعف في مجالات أخرى (مثل العلاقات الشخصية

(81) سليم الوردي، **ضوء على ولادة المجتمع العراقي المعاصر** (بغداد: [جريدة الصباح]، 2009)، ص 80.

(82) في عام 1959 – 1960 أسس الشيوعيون منظمات عدة مثل أنصار السلام والمقاومة الشعبية شارك فيهما سكان (الثورة) بكثافة. انظر: لويزارد، ص 14–15.

(83) خالده عيسى طه، «آراء بعض علماء الاجتماع عن المجتمع وتطبيقات في مدينة الثورة»، **مجلة البحوث الاجتماعية والجنائية** (بغداد)، السنة 4، العدد 1 (1975)، ص 168.

كالزواج والطلاق). كذلك يبدو المتعلمون أكثر تكيفًا باتجاه استيعاب القيم الحضرية والتعبير عنها سلوكيًا، كما أن الذين نجحوا اقتصاديًا كرسوا نجاحهم في التمدد سكنيًا خارج مدينة الصدر، فأصبحوا أقل تأثرًا بالثقافة التقليدية. غير أن الذين فشلوا في الاستفادة من المدينة، وكذلك المهاجرين الجدد، وجدوا أنفسهم في حالة اضطرتهم إلى العيش في عشوائيات تفتقر إلى أدنى مقومات الحياة .

إن مظاهر تصلب الثقافة العشائرية كثيرة، وتلتصق التصاقًا شديدًا بالمصالح المادية والمعنوية للعصبة الصغيرة، أي الأسرة الممتدة (مع ملاحظة أن هذه الأسر لم تعد متماسكة لكن علاقاتها التكافلية والنفسية بقيت قوية)؛ فالمسكن الواحد في مدينة الصدر مثلًا، وهو ذو مساحة لا تزيد على 140م^{2}، لم يعد يكفي للأبوين وأبنائهما بعد الزواج، وبالتالي أدى ضيق المكان إلى مزيد من تفكك وحدة الأسرة، وهذا يشمل البيت المؤلف من أُسر عدة. إلا أن هذا لم يحُل دون الاستمرار في التعامل على أساس السنن العشائرية، بما فيها بعض من تلك التي كانت سائدة في الديرة. ولعل في مقدمة ذلك الدية التي هي التعويض المادي الذي تُلزم العصبة (الأسرة الممتدة والفخذ، وربما العشيرة الأكبر) بدفعه إلى أسرة القتيل، وهو جزاء عشائري يعكس درجة عالية من التضامن، وينطوي على تقسيم للمسؤولية وتحويل لتبعاتها من الفرد إلى الجماعة. وكانت الحكومات تميز بين الحق العام والحق الشخصي، فتخفض المسؤولية المترتبة على الحق العام إذا استُوفي الحق الخاص (الدية مثلًا)، الأمر الذي جعل الفرد في حاجة إلى العصبية والامتثال لأعرافها. ولذلك يصبح مجلس العشيرة بديلًا من قاعة المحكمة ويصبح العارفة – حكيم العشيرة – بديلًا من الحاكم. ويكتسب الأول أهمية منزلته من معرفته بالقضاء العشائري، وغالبًا ما تكون مهنته أو تعليمه، وحتى ثروته، بلا قيمة مقارنةً بحكمته العشائرية[(84)].

من مظاهر تصلّب الثقافة العشائرية التمسك بالقيم التقليدية التي تحكم علاقات الزواج والطلاق. ولعل أُولى خطوات عقد الزواج أو الطلاق هي تلك التي يقوم بها السيد أو الشيخ، كما كانت الحال عليه في الريف، ثم تأتي الخطوة التالية بتسجيل الزواج أو الطلاق في المحاكم الشرعية. لكن ذلك لا يحدث دائمًا؛ إذ غالبًا ما يبقى الزواج أو الطلاق من دون تسجيل، وهو ما ينعكس سلبًا على حقوق أطراف هذه العلاقات. وقد جرت العادة في الريف تزويج الفتاة في سن مبكرة طبقًا لنصيحة شائعة بأنها نبوية (زوجوهن بالثمان وعليّ بالضمان). ويبدو أن هذه العادة استمرت إلى حد ما في المدينة، وعززت المرجعية الدينية هذا التوجه الرافض تحديد سن الزواج.

هناك في علاقات الزواج والطلاق ما يسمّى «النهوة»، وهي إجراء يستهدف الحفاظ على صلابة بنية العُصبة الصغيرة، فتسقط الاعتبارات التعليمية والمهنية، وحتى السلوكية، لتحتفظ العلاقة القرابية بقوّتها، فتبرر أن يتزوج الفتاة ابن عمها وتمنحه حق «النهوة» ضد من يقْدم على الزواج منها، والزواج هذا لا ينفصل عن قضايا الإرث ومشكلات الأسرة، وعن جعل القرابة معيارًا تبريريًا للزواج قبل أي معيار آخر.

(84) يُقصد بمجلس العشيرة مجلس قضاء يشكله كبار السن، من حكماء البيت أو الفخذ أو العشيرة، لبتّ قضايا الصراع بين أفراد عشيرتين أو بيتين. والعارفة هو الشخص القادر على تطبيق السنن لحل الخلافات وتجنيب المزيد من الصراعات. ويمكن القول إن المجلس العشائري الذي يُعقد في مسكن أحد كبار السن هو البديل من الديوان الذي كان ينصب في الديرة، مع ملاحظة أن الإنكليز هم أول من أنشأ المجالس العشائرية لحل الخلافات.

في مقابل ذلك، تؤدي متغيرات شتى، مثل وسائل الإعلام، دورها المهم في تعديل تلك الممارسات أو إضعافها، غير أن الثقافة العشائرية تمتلك بعضًا من مقومات تصلّبها من خلال تداخلها مع الثقافة الحضرية، واتخاذها الدين الشعبوي غطاءً لها، لأن النسق الديني والأخلاقي، بمعتقداته السائدة، يكاد يكون جوهر الثقافة العشائرية، أو هو منسجم معها على الأقل. كما أن النظام التعليمي كان في أواخر الثمانينيات وفي السنوات التالية قد تراجع من حيث التمويل ومضامين المناهج وكفاءة المدرسين، فتردّت البنية التحتية، وخصوصًا بنى المدارس[85].

عود على بدء: ترميم بنية العشيرة

مع أن العشائر كوّنت في الماضي إمارات قوية، فإنها لم تشكل دولة بالمعنى الدستوري، بل إن العشيرة، حين كانت المشيخة وحدة بنيوية لا تنفصل عن نسق علاقاتها التضامنية الأوسع، هي أقرب إلى ما يسميه الأنثروبولوجيون مجتمع اللادولة. غير أن بناة الدولة العراقية، مع تعدد مبادئهم السياسية، كانوا في الغالب حضرًا وفي حالة تصادم وتخادم مع شيوخ العشائر بحسب ضرورات الواقع. ولكن القانون الذي حكم علاقة الطرفين هو أن هناك علاقة عكسية بين قوة الدولة وضعف العشيرة، وبتعبير أدق، الشيوخ؛ ذلك أن الشيخ لم يعد يستمد قوته من عشيرته ومن مكانته التقليدية التي أصبحت هامشية مقارنةً بمنزلته كسياسي أو كتاجر ترتبط مصالحه بالدولة، التي أصبحت هي الأخرى قوية بجيشها ووسائل مواصلاتها وأحزابها. والدليل على ذلك أن علاقة الدولة بالشيوخ في السبعينيات وحتى الثمانينيات من القرن الماضي كانت أقل تأثيرًا في الأمن والحماية إذا قارناها بعلاقتهما بعد نيسان/أبريل 2003، حين بلغت الدولة أقصى حالات ضعفها. وفي العقدين المذكورين، امتلك الشيخ قوّته التي استمدها من الدولة بينما نجحت الدولة في المقابل في ترويض العشيرة. ولذلك، كان الشيوخ يُظهرون مزيدًا من الولاء للدولة، رموزًا ومؤسسات، مدركين أن اليد التي كانوا يضغطون عليها من خلال التمرد بأشكاله المختلفة لم تعد ضعيفة، بات لزامًا عليهم «تقبيلها». وقد مكّنهم هذا التكيف الذرائعي من الحصول على مزيد من المزايا، وخصوصًا بعد حرصهم على إظهار مؤشرات سلوكية أوضح على ذلك الولاء، كالانتماء إلى أحزاب السلطة أو المشاركة في اللعبة السياسية للمعارضة.

لقد أصبح السلوك العشائري التقليدي للشيخ محكومًا بحدود الثقافة الهجينة؛ فهو «حضري» أقرب إلى الأفندي، وهو يساهم في الوقت ذاته في بعض الممارسات العشائرية التي تتصدى لمشكلات كبيرة. والعشيرة، بوصفها تشكل عنصرًا في هوية الفرد، لم تعد تملك إلا قيمة تعريفية محدودة في

(85) تشير دراسة البنك الدولي إلى أن مستويات التعليم انحدرت بشكل حاد؛ فقد هبطت معدلات الالتحاق بالمدارس الابتدائية من 99 في المئة سنة 1980 إلى 77 في المئة سنة 2006، كما هبطت معدلات الالتحاق الصافي بالمدارس الثانوية من 91 في المئة سنة 1985 إلى 89 في المئة سنة 1990 و86 في المئة سنة 2000. وكانت معدلات الالتحاق العراقية الأعلى في المنطقة قبل جيل واحد، إلا أنها أصبحت الأدنى، ولوحظ أن معدلات الالتحاق في المناطق الريفية أدنى منها في المناطق الحضرية. وفي المناطق الريفية يبلغ معدل الالتحاق 11 في المئة فقط. أمّا بالنسبة إلى العائد من التعليم، فقد بلغ 2,6 في المئة، أي إن كل سنة إضافية من التعليم ترفع متوسط الأجر في الساعة بهذه النسبة في مقابل 6 في المئة كمتوسط دولي. انظر: البنك الدولي وجمهورية العراق، اللجنة الفنية الدائمة لسياسة الحد من الفقر، **مواجهة الفقر في العراق: تقرير تحليلي حول الظروف المعيشية للشعب العراقي** (واشنطن: البنك الدولي، 2010)، ص 39 – 40.

الحياة العامة، لكن قيمتها كأداة للوساطة عند الحاجة ما زالت قائمة، ومن خلال ذلك تستعيد الثقافة العشائرية أهميتها في النصرة والتضامن.

كان قانون الإصلاح الزراعي رقم 30 لسنة 1958 قد ساهم في تقليص نفوذ الشيوخ والأعيان المستمد من ملْكية الأرض، فكان عليهم أن يُظهروا مزيدًا من المرونة ومن فاعلية التخادم مع الدولة[86]. وبدا هذا واضحًا في قيادتهم الجمعيات الفلاحية ومؤسسات الإنعاش الريفي، وخصوصًا في عقد السبعينيات، مع تعاظم محاولات الدولة ضخ النشاط في القطاع الزراعي. ويمكن ملاحظة أن المد القومي الذي استرجع تأثيره بعد سقوط حكم عبد الكريم قاسم (1963) مكّن شيوخ العشائر من المساهمة في الأنشطة السياسية والإدارية، رغم أن ذلك المد بقي على حذر شديد حيال التحالف بين الطائفة والعشيرة، وخصوصًا مع تنامي الإسلام السياسي (الشيعي)، فأصدر في أواسط السبعينيات قرارًا بإلغاء الألقاب في أسماء مسؤولي الحزب والدولة بمستوياتهم المختلفة، بحجة أنها تختزن دلالات مناطقية وعشائرية تحث على التنابز، كما تصدت تلك الحملة للهجات واللغات المحلية، فصدر قانون الحفاظ على سلامة اللغة العربية تحت رقم 64 لسنة 1977[87].

في التسعينيات من القرن الماضي، ومع فرض عقوبات دولية على العراق عقب غزوه الكويت، حدثت تغيرات مهمة ربما تحتاج إلى دراسات معمقة، لعل أولها أن الحاجة إلى المنتوجات الزراعية الاستراتيجية، كالحنطة والشعير والأرز، دفعت الدولة إلى تشجيع الزراعة وتحديد مبالغ عالية جدًا لشراء تلك المنتوجات، حتى أن مستوى معيشة عدد كبير من الفلاحين تحسّن على نحو لافت، في مقابل تراجع دخول سكان المدن، خصوصًا الموظفين منهم، إلى حد أن كثيرين تركوا الوظيفة الحكومية (تقاعدًا أو انقطاعًا) للعمل في قطاعات هامشية، أملًا في دخول أعلى. لقد أعادت الحاجة إلى تلك المنتوجات الاعتبار إلى القطاع الزراعي، ولا سيما بعد توقُّف النشاط الصناعي إلى حد كبير بسبب الحصار.

أمّا ثاني تلك التغيرات، فهو أن الدولة احتاجت إلى شيوخ العشائر مصدرًا للضبط غير الرسمي، للتخفيف من آثار ضعف الدولة الناجم عن صدمة تحرير الكويت.

بعد فرض الحصار الدولي، أُعيد إنتاج العشيرة لتحقيق أهداف سياسية، كما يشير عبد الواحد مشعل[88]، غير أن من الأدق هو القول ترميم العشيرة لا إعادة إنتاجها؛ إذ بدلًا من العائلة الممتدة، اتسعت العلاقات القوية لتشمل الفخذ ثم العشيرة (أفخاذًا عدة)، وعمدت السلطة إلى استحداث شيوخ جُدد تحت إغراء المال وتقريبهم منها لتحقيق مصالح آنية. وقد أطلق الناس عليهم لقب شيوخ

(86) رغم أن قانون الإصلاح الزراعي الذي اعتُبر نهاية لنمط الإنتاج الإقطاعي في العراق، عندما وضع حدًا للملْكية الزراعية (ألف دونم في الأرض المروية وألفا دونم في الأرض الديمية)، فإن القانون انطوى على كثير من السلبيات، فضلًا عن أن إهمال الريف والتركيز على الصناعة وتراجع عدد السكان وتعاظم مشكلات الري والملوحة، كل ذلك جعل القطاع الزراعي هامشيًا.

(87) الوردي، **ضوء على ولادة المجتمع العراقي**، ص 7 .

(88) عبد الواحد مشعل، «النظام العشائري وطبيعة النزاع في محافظة الأنبار: بحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية على بعض مناطق عشائر الأنبار الساخنة»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد 2 (ربيع 2012)، ص 220.

التسعينيات، حتى أضحى في العشيرة الواحدة عشرات الشيوخ يترأسون فروعها المختلفة، بل أصبح لكل أربع أو خمس عوائل شيخ يرأسها. لذلك عمدت الدولة إلى تصنيف شيوخ العشائر إلى شيخ (أ) وشيخ (ب).

أعادت هذه الظروف إلى الديوان والمجلس العشائري والعارفة قيمتها الاعتبارية ودورها في حل المشكلات الناجمة عن مختلف المنازعات، مع ملاحظة أن الدولة حاولت إلى جانب ذلك أن تحفظ طابعها الحضري من خلال انتماء أولئك الشيوخ إلى حزب السلطة، بحيث يكون الولاء للحزب. أمّا العشيرة، فهي قوة تستغل لمصلحة الحزب أيضًا لا لمصلحة الصراعات العشائرية. كما أن ولاء الشيوخ للحزب شكّل نوعًا من الحصانة ضد الولاءات الطائفية التي نشطت أحزابها في تسعينيات القرن الماضي. وربما من المفيد أيضًا ملاحظة أن «شيوخ التسعينيات» لا يمتلكون تاريخًا حقيقيًا كقادة عشائريين، بل هم في الغالب شباب استفادوا من منازل آبائهم الذين كانوا في الماضي شيوخًا حقيقيين ذوي مكانة.

بعد الاحتلال الأميركي للعراق في نيسان/أبريل 2003، أصبحت العشيرة والحكومة وجهين متكاملين في بنية مؤسسات الدولة. وقد أوجز الدستور العراقي الموقف من العشائر بالقول: «تحرص الدولة على النهوض بالقبائل والعشائر العراقية وتهتم بشؤونها بما ينسجم مع الدين والقانون ... وتمنع الأعراف العشائرية التي تتنافى مع حقوق الإنسان»[89]. كما أُسست في وزارة الداخلية مديرية عامة لشؤون العشائر، وأُنشئت مجالس عشائرية في معظم أنحاء العراق؛ فحالة الفوضى الاجتماعية التي شهدها البلد – ولا يزال – منذ نيسان/أبريل 2003 جعلت الفرد محتاجًا إلى العشيرة، كما أن الصراعات العشائرية التي توسعت وازدادت خطورة -كما في البصرة وميسان – جعلت البيت، وحتى الفخذ، غير قادر على حل المشكلات، وأصبح لا بد من العودة إلى العشيرة كتنظيم أوسع وأقوى.

إن ملاحظات سريعة للأوضاع السياسية في عراق اليوم تُظهر مدى التداخل بين العشيرة والطائفة وبين العشيرة والحكومة. وقد استعادت الثقافة العشائرية قوّتها في الحياة اليومية لسكان الحواضر والأرياف معًا، فضلًا عن أن عملية ترميم بنية العشيرة مع تعاظم الصراعات الطائفية ونزاعات المصالح الحزبية وضعف القوانين، جعلت المجتمع يرتع في حالة من الفوضى ويفتقر إلى الحد الأدنى من الأمن. لقد أصبح سؤال «من أي عمام؟» – أي من أي عشيرة أنت؟ـ شائعًا في علاقات السكان، كما تعاظمت الصراعات العشائرية، وأصبحت العشائر طرفًا في صراعات الأحزاب والحكومات المحلية. بل ثمة ظاهرة تدعو إلى السخرية، وهي أن بعض الشيوخ وضع نفسه في خدمة من يحتاج إلى خدماته لقاء أجر، بغضّ النظر عمّا إذا كان المحتاج ينتمي إلى عشيرته أم لا.

خاتمة

العراق بلد الفرص الضائعة لأسباب تداخلت فيها عوامل شتى، منها أن الدولة كانت أداة للتحديث ونجحت في بناء المؤسسات الضرورية للعيش، لكن كلما تقدمت في دمج الجماعات ذات الثقافات

(89) المادة 43، ثانيًا من الدستور العراقي الدائم.

الفرعية كي تحقق المجتمع السياسي الموحد، دخلت في نفق حرب أو نزاع. لذلك، يلاحظ المتابع أن كل خطة تنمية وضِعت (منذ أول خطة 1931 – 1935) تبعها مباشرة انقلاب أو نزاع؛ فبعد الخطة الأولى وقع انقلاب بكر صدقي (1936) ثم الحرب العالمية الثانية، وبعد خطط مجلس الإعمار، حدثت ثورة تموز/يوليو 1958، وبعد التنمية الواسعة في السبعينيات جاءت الحرب العراقية ـ الإيرانية الطويلة، ثم غزو الكويت، وأخيرًا الاحتلال الأميركي سنة 2003. هذه الخطط تميزت كلها بإهمال الريف لحساب المدن، وبحماية مصالح شيوخ العشائر على حساب أبنائها باستثناء فترات قصيرة. وقد ساعدت المؤسسات التحديثية – التعليم والجيش خصوصًا – إلى جانب تعسف الشيوخ وفقر الريف، على تحلل واضح في بنية العشيرة عززته متطلبات العيش وضروراته في المدن، إلا أن ذلك لم يمحُ كليًا نمط التفكير العشائري وما يمثّله من قيم وضوابط وملزمات. بل إن الثقافة العشائرية تغلغلت في النسيج الحضري، فتعددت أقنعتها، ونجحت في تزويق شعاراتها من خلال الحزب والطائفة. لذلك، ما إن تتفجر الأوضاع، وخصوصًا حين تضعف أجهزة الضبط الرسمي ومؤسساته، حتى تدخل العشائر في حروب صغيرة، فتبدو الانتخابات وكأنها – هي الأخرى – صراعات عشائرية ضارية. وخلال ذلك، أصبح الشيخ أفنديًا في مظهره، وربما متعلمًا وحائزًا شهادة عليا، إلا أنه ما زال يجد في أبناء العشيرة سندًا له حين يحتاج إليهم. ولأن العراقي يدرك أن القوانين ربما تكون أحيانًا مجرد «ديكورات» للدولة، فإنه يرى أن في إمكان الشيخ الذي صار متنفذًا أن يحقق مطامحه.

شكّلت علاقة التصادم والتخادم بين الدولة والمشايخ واحدة من أهم العلامات السياسية للمجتمع العراقي. ومع ذلك، فإن دراسة تلك العلاقة ما زالت محدودة. واليوم، فيما المشيخة والعشيرة معًا تستعيدان تمام قوة تأثيرهما، متحالفتين مع الطائفية وقوى الفساد السياسي المنتظم في أحزاب وتيارات تحرص على بقاء الدولة في حالة من الضعف، فإننا نحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى دراسات تتجاوز الوصف إلى التشخيص الموضوعي والرأي الشجاع.

المراجع References

كتب

الأشعب، خالص. **المحلة العربية التقليدية بين الأصالة والتحديث**. المائدة الحرة؛ 14. بغداد: بيت الحكمة، 1998.

إيرلاند، فيليب ويلارد. **العراق: دراسة في تطوره السياسي: كتاب يبحث في نشوء الدولة العراقية وتقدمها**. ترجمة جعفر خياط. بيروت: دار الكاشف، 1949.

بطاطو، حنا. **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية (الكتاب الأول)**. ترجمة عفيف الرزاز. ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995.

البنك الدولي وجمهورية العراق، اللجنة الفنية الدائمة لسياسة الحد من الفقر. **مواجهة الفقر في العراق: تقرير تحليلي حول الظروف المعيشية للشعب العراقي**. واشنطن: البنك الدولي، 2010.

البياتي، علاء الدين جاسم. **البناء الاجتماعي والتغير في المجتمع الريفي: الراشدية، دراسة أنثروبولوجية اجتماعية**. ط 2. بغداد: مؤسسة الأعلمي، 1975.

بيل، المس. **فصول من تاريخ العراق القريب: كتاب يبحث عن العراق في عهد الإحتلال البريطاني بين سنتي 1914 و1920**. نقله إلى العربية جعفر خياط. بيروت: دار الكشاف، 1949.

جبر، لؤي خزعل. **الهوية الوطنية العراقية: دراسة ميدانية**. بغداد: المركز العراقي للمعلومات والدراسات، 2008.

الجعفري، محمد حمدي. **انقلاب الوصي في العراق عام 1952**. ط 2. بغداد: مكتبة خالد، 2001.

الجمال، محمد جبار ابراهيم. **بنية العراق الحديثة: تأثيرها الفكري السياسي، 1869 - 1914**. مراجعة كمال مظهر أحمد. بغداد: بيت الحكمة، 2010.

جميل، حسين. **العراق: شهادة سياسية، 1908ـ1930**. لندن: دار اللام، 1987.

جواد، هاشم. **مقدمة في كيان العراق الاجتماعي**. بغداد: مطبعة المعارف، 1946.

جودة، أحمد. **تاريخ التربية والتعليم في العراق وأثره في الجانب السياسي، 1534ـ2011**. بغداد: نورس بغداد للطباعة، 2012.

حسن، محمد سلمان. **التطور الاقتصادي في العراق، التجارة الخارجية والتطور الاقتصادي، 1864ـ1958**. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، [1965].

الحسني، عبد الرزاق. **تاريخ العراق السياسي الحديث**. ج 1. ط 7. بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1989.

الحسيني، جعفر. **ثورة في العراق، 1958 - 1963: نقد تجربة الدولة العراقية في العهدين الملكي والجمهوري**. بغداد: دار الكتب العلمية، 2013.

الحمداني، طارق نافع. **ملامح سياسية وحضارية في تاريخ العراق الحديث والمعاصر**. بيروت: الدار العربية للمطبوعات، 1989.

حمزة، كريم محمد. **العراق: دولة الريع ومجتمع الثكنة**. بغداد: المركز العلمي العراقي، 2015.

الخطاب، رجاء حسين الحسني. **تأسيس الجيش العراقي وتطور دوره السياسي من 1921 - 1941**. بغداد: دار الحرية، 1979.

دوج، توبي. **اختراع العراق**. ترجمة عادل العامل. بغداد: بيت الحكمة، 2009.

الدوري، أسامة. **تاريخ العراق في سنوات الإحتلال البريطاني، 1917ـ1920**. [بغداد]: دار الشرق للطباعة والنشر، 2009.

زكي، مأمون أمين. **إزدهار العراق تحت الحكم الملكي، 1921ـ1958: دراسة تاريخية، سياسية، إجتماعية مقارنة**. لندن: دار الحكمة، 2011.

سالم، عماد عبد اللطيف. **الدولة والقطاع الخاص في العراق: الأدوار، الوظائف، السياسات، 1921ـ1990**. بغداد: بيت الحكمة، 2001.

ستانسفيلد، جاريث. **العراق: الشعب والتاريخ والسياسة**. دراسات مترجمة؛ 31. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009.

سلمان، سهيل صبحي. **التطورات الاقتصادية والاجتماعية في العراق، 1945 – 1958**. بغداد: شركة الخنساء، 2009.

سليم، شاكر مصطفى. **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**. ط 2. بغداد: مطبعة العاني، 1970.

طربوش، محمد. **دور العسكر في السياسة**. ترجمه إلى العربية محمود أحمد عزت البياتي. بغداد: بيت الحكمة، 2012.

العبودي، ستار نوري. **المجتمع العراقي في سنوات الانتداب البريطاني**. بغداد: دار الكتاب الإسلامي، 2006.

العراق في الوثائق البريطانية، 1905ـ1930. ترجمة وتحرير فؤاد قزانجي؛ تقديم ومراجعة عبد الرزاق الحسني. بغداد: دار المأمون، 1989.

العزاوي، عباس. **عشائر العراق**. 4 ج في 2 مج. بيروت: مكتبة الحضارات، 2010.

عقراوي، متي. **مشروع التعليم الاجباري في العراق**. بغداد: مطبعة الحكومة، 1937.

العمر، فاروق صالح. **حول السياسة البريطانية في العراق، 1914ـ1921: دراسة وثائقية**. بغداد: مطبعة الارشاد، 1978.

الفتلاوي، كامل علاوي وحسن لطيف الزبيدي. **العراق: تاريخ اقتصادي**. بغداد: بيت الحكمة، 2013.

ج 2: **الحقبة العثمانية، 1831 – 1914**.

ج 3: **التطورات الاقتصادية في ظل الاحتلال البريطاني، 1914ـ1921**.

فوستر، هنري. **نشأة العراق الحديث**. ترجمة سليم طه التكريتي. عمان، الأردن: الأهلية للنشر، 2006.

لونكريك، ستيفن هيمسلي. **أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث**. نقله إلى العربية جعفر خياط. ط 4. قم: المكتبة الحيدرية، [2004].

لويزارد، بيار جان. **مدينة الصدر: شكل جديد من أشكال التعبئة في المدن؟**. ترجمة عفيف عثمان. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2008.

مار، فيبي. **تاريخ العراق المعاصر: العهد الملكي**. ترجمة مصطفى نعمان أحمد. بغداد: المكتبة العصرية، 2006.

محمد، علاء جاسم. **الملك فيصل الأول: حياته ودوره السياسي في الثورة العربية وسورية والعراق، 1883ـ1933**. بغداد: مكتبة اليقظة العربية، 1990.

النجار، جميل موسى. **الإدارة العثمانية في ولاية بغداد من عهد الوالي مدحت باشا إلى نهاية الحكم العثمانية، 1869ـ1917**. ط 2. بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2001.

________. **التعليم في العراق في العهد العثماني الأخير، 1869 – 1918**. بغداد: دار الشؤون الثقافية، 2001.

نوار، عبد العزيز سلمان. **تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا**. المكتبة العربية. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968.

________. **داود باشا والي بغداد**. بغداد: وزارة الثقافة، 2013.

الهلالي، عبد الرزاق. **معجم العراق: سجل تاريخي سياسي اقتصادي اجتماعي ثقافي يبحث بايجاز دقيق عن مختلف نواحي الحياة العامة في العراق منذ العهد العثماني حتى اليوم**. بغداد: مطبعة النجاح، 1953.

وتوت، علي. **الدولة والمجتمع في العراق المعاصر: سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق، 1921ـ2003**. مشرقيات. بيروت: مركز دراسات المشرق العربي، 2008.

الوردي، سليم. **ضوء على ولادة المجتمع العراقي المعاصر**. بغداد: [جريدة الصباح]، 2009.

الوردي، علي. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. بغداد: مطبعة العاني، 1965.

________. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. 6 ج. بيروت: شركة بهجة المعرفة، [د. ت.].

دوريات

الجمال، محمد جبار إبراهيم. «تأثير التحولات الاقتصادية في نمو المجتمع العراقي الحديث، 1869 – 1914». **مجلة دراسات تاريخية** (بغداد). العدد 21 (2009).

حمزة، كريم محمد. «بعض مؤشرات الحرمان في ميدان التعليم في العراق». **مجلة كلية الآداب** (جامعة بغداد). العدد 89 (2009).

______. «الطيف الاثني في العراق: بين تعددية قلقة وانقسامية محدقة». **مجلة العلوم الاجتماعية** (بغداد). العدد 2 (ربيع 2012).

طه، خالده عيسى. «آراء بعض علماء الاجتماع عن المجتمع وتطبيقات في مدينة الثورة». **مجلة البحوث الاجتماعية والجنائية** (بغداد). السنة 4، العدد 1 (1975).

مشعل، عبد الواحد. «بنية القبيلة والتغيرات التي طرأت عليها: بحث أنثروبولوجي عن النظام القبلي في محافظة الأنبار». **مجلة كلية الآداب** (بغداد). العدد 101 (2012).

______. «النظام العشائري وطبيعة النزاع في محافظة الأنبار: بحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية على بعض مناطق عشائر الأنبار الساخنة». **مجلة العلوم الاجتماعية**. العدد 2 (ربيع 2012).

أطروحة

حافظ، ناهدة عبد الكريم. «ثورة العشرين الأسباب والآثار الاجتماعية: دراسة تحليلية في الأطر التنظيمية للثورة ونتائجها الاجتماعية». إشراف إحسان الحسن. أطروحة دكتوراه غير منشورة في علم الاجتماع، جامعة بغداد، بغداد، 2000.



دراسات



لوحة زيتية من أعمال الفنان السوري فاتح المدرس

Oil painting by Syrian Artist Fateh Moudarress



Yassine Yahyaoui**

ياسين اليحياوي*

البنية الذهنية ونظرية الوظائف الثلاث عند جورج دوميزيل

The Structure of the Mind and the Trifunctional Theory of Georges Dumézil

ملخص: يُعتبر جورج دوميزيل، الفيلولوجي والمؤرخ وعالِم الاجتماع الفرنسي، واحدًا من أبرز الأكاديميِّين المعاصرين. وقد أحدث إنتاجُه الفكري طفرات بارزة في مجال فهم التاريخ القديم، خصوصًا التاريخ الهندو ـ أوروبي، فاتحًا بذلك آفاقًا جديدةً لدراسة ذهنية الإنسان بناء على مقارباتِه التي مزجت بين الفيلولوجيا والتاريخ وعلم الاجتماع الديني، وعالج من خلالها بشكل دقيق – لم يُسبق إليه – الأفكار والمعتقدات الدينية عند الشعوب الهندو ـ أوروبية، واستطاع إعادة الراهنيَّة إلى الميثولوجيا المقارنة بعد أن خيَّم عليها الركود نتيجة أبحاث فريديريك ماكس مولر. ستحاول الورقة دراسة أهم المراحل التي مرَّ بها الإطار النظري لدوميزيل إلى أن استطاع اكتشاف بنية الوظائف الثلاث.

الكلمات المفتاحية: جورج دوميزيل، بنية ذهنية، أيديولوجيا، بنية الوظائف الثلاث، تاريخ

Abstract: Georges Dumézil, the French philologist, historian, and sociologist, is considered to be one of the leading thinkers of the modern period. His work led to an intellectual leap forward in the understanding of ancient history, particularly Indo-European history, and opened up new horizons for the study of the human mind based on an approach that mixed philology, history, and the sociology of religion. Using this approach, he dealt with the ideas and religious beliefs of the Indo-European people in unprecedented detail. Dumézil made comparative mythology topical again after it had gone through a period of stagnation due to research put forward by Friedrich Max Müller. This paper looks at the main stages in the development of Dumézil's theory which culminated in the trifunctional structure.

Keywords: Georges Dumézil, Mental Structure, Ideology, Trifunctional Structure, History

* باحث بسلك الدكتوراه تخصُّص تاريخ الأديان، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

** Doctoral Student in the History of Religion, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes-Morocco.

مقدمة*

أثبت جورج دوميزيل (1898–1986) مدى جدية المقاربة التي قدمها، من خلال المقارنة بين ظواهر دينية واجتماعية عند الشعوب الهندو ـ الأوروبية ذات صلة القرابة المُثْبَتة تاريخيًا، والمتشابهة من حيث بنْيتها الذهنية. وإذا كان دانيال دوبويسون يتأسف على خفوت الزخم والنقاشات الأكاديمية في العقدين الأخيرين بشأن نظرية بنى الوظائف الثلاث[1]، فإن دوميزيل بالكاد يسمع عنه المشتغلون في التاريخ القديم في سياقنا التداولي العربي أو بالكاد يحيلونه إلى أحد أعماله، رغم أن مؤلفاته تجاوزتْ الخمسين كتابًا وما يزيد على مئة مقال على مدار ستين سنة (1924–1986) من الجهد والعطاء. هذا التجاهل الصارخ لواحد من أعلام القرن العشرين، نستثني منه بعض الترجمات التي قدمت دراسة لبعض جوانب نظرية دوميزيل، كما هو الشأن بالنسبة إلى ترجمة كتاب ميشال مسلان (1926–2010) **عِلم الأديان مُساهمة في التأسيس**[2] الذي خصص فصلًا للحديث عن مقاربة دوميزيل، إضافة إلى بعض المؤلفات التي عرّجتْ بشكل سريع على جهوده في المقاربة التاريخية البنيوية[3].

إن أهمية إنتاج دوميزيل الفكري تكمن في دراسته العميقة للتراث الهندو ـ الأوروبي[4]، التي استطاع من خلالها الكشف عن الأيديولوجيا المؤسسة لهذه المجتمعات، والتي تتحكم في تشكّل ثلاث وظائف أساسية: الأولى، وظيفة السيادة والتشريع؛ الثانية، وظيفة الحرب والقوة؛ الثالثة، وظيفة الإنتاج الخاضعة للوظيفتين السالفتي الذكر، والضرورية لهما في آن. وتتحكم هذه الأيديولوجيا في التقسيم الهرمي للمجتمع إلى طبقة الحكام التي تضم شخصيات من قبيل الملك والكاهن والساحر، وطبقة

---

* وجب شكر الدكتور الراحل محمد الطاهر المنصوري لتفضله بإبداء الملاحظات على هذا البحث قبل وفاته.

(1) Daniel Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, mythes, imaginaires, religions, 2ème éd. revue et augmentée (Villeneuve-d'Asq: Presses universitaires du Septentrion, 2008), pp. 26-27.

(2) ميشال مسلان، **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**، ترجمة عز الدين عناية (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، 2009).

(3) انظر: المرجع نفسه، ص 186ـ242؛ ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم سعود المولى (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 99ـ103 و257ـ258؛ جاك لوغوف (إشراف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 193 و490ـ491؛ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط 5 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 101ـ105، وجان بيار فرنان، **الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي**، ترجمة جورج رزق؛ مراجعة عبد العزيز العيادي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 96ـ103، وغيرها.

نقص المراجع حول مقاربة ج. دوميزيل يسري أيضًا على المقالات في المجلات والدوريات العربية المحكّمة؛ فمن خلال الرجوع إلى قواعد بيانات **المعرفة** و**المنهل** (أكبر قواعد بيانات عربية للمجلات والدوريات)، لم يتم العثور على أي مقال يتحدث عن نظرية جورج دوميزيل.

(4) اهتم العديد من الباحثين بكتابات جورج دوميزيل، ومن بينهم اثنان من أبرز المُتخصصين في الميثولوجيا وأكثرهم تأثيرًا في الدراسات المعاصرة، وهما كلود ليفي شتروس وميرتشيا إلياده. اهتم كلود بالطريقة التي حلل بها دوميزيل عناصر الميثة وربطها بميثات أخرى حتى تُصبح ذات معنى؛ وبالنسبة لميرتشيا فقد وجد المقارنة البنيوية لدوميزيل أكثر صرامة ونجاعة من تلك التي كان هو نفسه يُمارسها، ومن أهم نتائج هذا التأثر كتابه الذي جاء بعنوان **مصنف في تاريخ الأديان** والذي جاء بتقديم من جورج دوميزيل تحدث فيه عن أوجه الجدة في دراسة بنية ووظيفة الفكر الميثولوجي. انظر: Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), pp. 141-143; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, préface de Georges Dumézil, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1953; 2004), pp. 9-15.

المحاربين، وطبقة ثالثة تضم المزارعين والحرفيين والتجار. وإذا كان هذا التقسيم ليس حكرًا على الشعوب الهندو ـ الأوروبية، فإن ميزة ما قدمه دوميزيل من خلال دراسته المقارِنة لنماذج كثيرة على مستوى اللاهوت والمِيثَات[5] والملاحم والطقوس، تكمن في اكتشافه أن الجماعات الهندو ـ الأوروبية الأولى قامت قبل تشتُّتها بتنظيم رؤيتها للعالم وفق أيديولوجية الوظائف الثلاث، واستطاعت، بعد تفرّقها في مناطق متباعدة جغرافيًا، ومن خلال عمليات تصنيف أصيلة ومتكرِّرة للعالم حولها، وضع ثواليث ذات قيم وظِيفية تشمل جميع المستويات الفردية والجماعية والرمزية والمؤسساتية[6]، وهو ما جعل دوميزيل يعتبر أن هذه الأيديولوجيا تقوم بإعادة إنتاج عناصرها الأساسية، وتتمظهر بشكل يجعلها مسيطرة على متخيل الجماعة. إن ما قام به دوميزيل هو، بحسب تعبير مسلان، اكتشاف «البنية الجوهرية للروح الهندو ـ الأوروبية»[7]، ويُعتبر أول محاولة جادة ـ منذ القرن التاسع عشر ـ لإنقاذ حقل الدراسة المقارنة للميثولوجيا[8].

جاء هذا التقديم واضعًا نظرية «بنية الوظائف الثلاث» في حُلتها الأخيرة، بعد ستين سنة من الأبحاث المتواصلة من طرف دوميزيل، غير أن وصوله إلى هذه النتيجة تخلّلته محطات فكرية أساسية في مسيرته، من بحثه عن إطار نظري يستوعب فرضياته الأولى وانتقاله بين ماكس مولر وجورج فريزر وإميل دوركهايم ومارسيل موس، إلى أن استطاع في آخر المطاف وَضْعَ نظريته وبناء منهجه خاص.

ستحاول هذه الدراسة إبراز هذه المحطات الأساسية، لا من أجل كتابة بيوغرافية أو مسيرة علمية لدوميزيل، وإنما من أجل رصد تطور النظرية التي وضعها، والطريقة التي من خلالها تشكّل منهجه وتميز به من باقي المقاربات[9]، الأمر الذي يسمح بِبَيان راهنية ما قدمه دوميزيل في المقاربة البنيوية للتاريخ، وكذلك الدراسات المقارنة للميثات.

(5) اختير مصطلح ميثة بديلًا من أسطورة، لأن الترجمة الدقيقة لـ Myth هي قصة الآلهة، وليست أسطورة، أو خرافة، كما هو شائع في كثير من الكتابات. قصة الآلهة هو التوظيف الذي استعمله هوميروس بادئ الأمر، والذي يُعتبر أقدم وثيقة ذُكرتْ فيها اللفظة. ولأن عبارة «قصة الآلهة» مركّبة، وتحمل معاني ربما لا تُحيل إلى توظيفها الأصلي في السياق الدلالي العربي، فإني ارتأيت ترجمة Myth بشكل حرفي إلى «ميثة» وMythology إلى «ميثولوجيا»، وتعني العلم الذي يدرس قصص الآلهة. وكان لاختيار جورج رزق لفظة ميثة عوض أسطورة في ترجمة كتاب بيار فيرنان *Mythe et pensée chez les Grecs* دلالة عميقة على فهم التطور اللغوي والتاريخ المورفولوجي لمصطلح أسطورة عند العرب والغرب. وقد أشارتْ المنظمة العربية للترجمة إلى ذلك في مقدمة الكتاب، إذ نبّهتْ إلى حسن اختيار جورج رزق للفظة ميثة، مُعتمدة إياها في سائر الكتاب، إلا أنها عللتْ ورود مصطلح «أسطورة» في العنوان فقط (**الأسطورة والفكر عند اليونان**) بغرابة الكلمة بالنسبة إلى القارئ العربي. وأما مصطلح أسطورة، فالراجح أن دلالته تعني التاريخ «إيستوار» بالفرنسية (Histoire) بالفرنسية و«هيستوري» (History) بالإنكليزية. والبحث الفيلولوجي، كما أشار وجيه كوثراني في كتابه **تاريخ التأريخ**، يُثبت أن أسطورة لفظة عربية حميرية الأصل تنتمي إلى جذر سامي، وانتقلتْ إلى اللغة اليونانية عن طريق الفينيقيين. كما أن الاستعمال القرآني الأول وظف «الأسطورة»، وجمعها «أساطير»، بالمعنى نفسه الذي تُحيل إليه عبارات من قبيل الخبر والحديث والقصة؛ ولم تأخذ معناها المعياري القدحي إلا مع المفسرين الذين قرنوا الأسطورة بقصص الأقدمين ومعتقدات الكفر والشرك. انظر: فرنان، ص 7ـ20، ووجيه كوثراني، **تاريخ التأريخ: إتجاهات، مدارس، مناهج**، ط 2 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 37ـ42.

(6) Michel Meslin, «De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée: L'Oeuvre de Georges Dumézil (A propos d'un livre récent),» *Revue historique,* tome 248, fasc. 1 (503) (Juillet-September 1972), p. 8.

(7) Ibid, p. 8.

(8) Lincoln, p. 73.

(9) نقصد تحديدًا، مقاربة كلٍّ من كلود ليفي شتروس وميرتشيا إلياد وبنيوية مدرسة الحوليات.

بين الأيديولوجيا والبنية الذهنية

رغم تصنيف كثير من المؤرخين والأنثروبولوجيين دوميزيل باعتباره أحد رواد البِنيوية ومؤسسيها الأوائل، فإن لدوميزيل رأيًا آخر؛ ففي مقدمة الجزء الثالث من كتابه *Mythe et Épopée* (الميثة والملحمة)، رفض تقديم نفسه بوصفه بنيويًا، أو الانتساب إلى التيار الذي كان كلود ليفي شتروس (1908 - 2009) أحد أوجهه البارزة آنذاك . يقول في ذلك:

> «منذ بضع سنوات، أصبحت كلمة «بنية» شديدة الغموض؛ فمع حفاظها على الدلالة القديمة – عندما استُعملتْ اللفظة، على سبيل المثال بنية البرهان الرياضي، بنية الرواية، أو بنية الدولة – أخذت اليوم توظيفًا اصطلاحيًا يرنو إلى وضعها في نظام فلسفي يشهد الآن رواجًا قويًا، والذي أصبح يُطلق عليه البنيوية، وكانت النتيجة هي هذا الارتباك الحاصل الذي جعلهم يُصنِّفون أعمالي بشكل اعتباطي أنها بداية التأسيس للبنيوية، أو من خلال اعتبارهم إياي كأحد الرواد الأوائل (...) يجب أن أضع حدًا لأملهم هذا الذي لا طائل منه: أنا لم أكن في يوم من الأيام بنيويًا، ولن أكون كذلك»[10].

مع هذا الرفض، فإن لمصطلح «أيديولوجيا» الذي استعمله دوميزيل الدلالة نفسها التي لـ «البنية الذهنية» المستخدمة في أعمال المؤرخين – مدرسة الحوليات– والأنثروبولوجيين – كلود ليفي شتروس –[11]؛ إذ يُعرّف الأيديولوجيا بأنها: «المخزون من الأفكار المُوجهة التي تتحكم في تفكير المجتمع وتُحدد مساره»[12]. ويتضح هذا المعنى أكثر في نصٍّ من كتابه *Rituels indo-européens à Rome* (الطقوس الهندو – الأوروبية في روما)، إذ يقول: «إن جميع العناصر – أعني بذلك اللاهوت والميثة والنصوص الدينية والتنظيم الكهنوتي– هي نفسها خاضعة لشيء أكثر عمقًا، الذي يوجهها ويجمعها في وحدة متكاملة، وهو ما أقترح أن أطلق عليه لفظة «الأيديولوجيا»، رغم وجود استعمالات أخرى لهذه اللفظة»[13]. إنها بهذا المعنى التصور المتناسق والمنطقي الذي يبنيه الهندو – الأوروبيون حول الوقائع التي يُحيُونها[14]. ويبدو من الوجيه في هذا الصدد استحضار مقولة كلود ليفي شتروس التي تُبرز ميزة الميثة وعلاقتها بالأيديولوجيا – البنية الذهنية – بما يُنير جانبًا مما ذكره دوميزيل: «إن القيمة الذاتية

(10) Georges Dumézil, *Mythe et épopée, 3: Histoires romaines*, bibliothèque des sciences humaines, 3ème éd. corrigée (Paris: Gallimard, 1985; [1973]), p. 14.

(11) إن الاختلاف بين الأنثروبولوجيا البنيوية لليفي شتروس وإنتاج دوميزيل ليس اختلافًا في المنهج بقدر ما هو اختلاف في الحالة المدروسة، حيث عمد ليفي شتروس إلى دراسة حالة تتسم ببرود مجتمعاتها وانغلاقها وامتدادها إلى أمد ما قبل الكتابة؛ في حين اختار دوميزيل أن يدرس مجتمعات تنتمي إلى الأصول اللغوية نفسها وانتشرت في جغرافيا شاسعة. النتيجة التي يُمكن أن نخلص إليها هي أن المنهجين لا يتعارضان بقدر ما يُكمل بعضهما بعضًا. انظر: Covington Scott Littleton, «"Je ne suis pas ... structuraliste»: Some Fundamental Differences between Dumezil and Levi-Strauss," *Journal of Asian Studies*, vol. 34, no. 1 (November 1974), pp. 155-157.

(12) Georges Dumézil, *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais: Vingt-cinq esquisses de mythologie*, bibliothèque des sciences humaines; 85 (Paris: Gallimard, 1985), p. 312, cité par: Dubuisson, p. 68.

(13) Georges Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, études et commentaires; 19 (Paris: C. Klincksieck, 1954), p. 7, cité par: Dubuisson, p. 54.

(14) Meslin, p. 10.

المنسوبة إلى الأسطورة (الميثة) تنجم عن أن هذه الأحداث، المفروض أنها حدثتْ في لحظة من الزمن، تؤلف أيضًا بنية دائمة. وهذه البنية تتعلق، في آن واحد، بالماضي والحاضر والمستقبل»[15]. يبدو جليًّا إذًا أن دلالة الأيديولوجيا عند دوميزيل هي نفسها دلالة البنية الذهنية عند المؤرخين والأنثروبولوجيين.

الإرث الهندو – أوروبي: اللغة والميثولوجيا

عرف القرن التاسع عشر تطوّرًا كبيرًا في دراسة ميثولوجيا الشعوب القديمة، التي اعتمدتْ حينها على المقارنة بين الأفكار والمعتقدات الدينية المختلفة. وظهر اتجاه يعتبر الأشكال الإثنية للإله تعبيرًا عن أصل واحد يتمظهر في فكرة القدسي، إذ يتغير الاسم بتغير الشعوب ولكنه يبقى متماثلًا بصورة دائمة[16]. وقد ازدهرت هذه الفكرة من خلال أعمال ماكس مولر (1823 - 1900) بشأن المقارنة الألسنية بين اللغة السنسكريتية واللغة الإغريقية، حيث اكتشف في إثرها وجود قاسم مشترك في المفردات الدينية بين اللغات الهندو ـ أوروبية التي يندرج تحتها كثير من لغات المنطقة الممتدة من الهند وفارس –إيران – إلى المناطق الأوروبية. وقد وسع مولر مجال المقارنة ليشمل أيضًا ميثولوجيا هذه الشعوب، وأصبح منذ سنة 1856، حين أصدر كتابه *Essai de mythologie comparée* (بحث في الميثولوجيا المقارنة)[17]، مؤسسًا لمنهج جديد في دراسة الأديان[18]، فصار البحث في ميثات الشعوب القديمة عقب ذلك خاضعًا للمقاربةً الألسنية التي تحددها القرابة اللغوية. ومن خلال نظريته التي تعتبر اللغات الهندو ـ أوروبية المتفرعة عن الأم حمالةً لكثير من التشوهات اللغوية[19]، فسر أيضًا اختلاق الميثة باعتباره تشوهًا على الصعيد اللغوي والفكري[20]، وكان الأساس الذي تقوم عليه مقارناته يتمثّل في أنها لا تُعقد إلا إذا سمحتْ اللغة بذلك.

---

(15) كلود ليفي ـ شتروس، **الأنتروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح؛ مراجعة وجيه أسعد (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977)، ص 247.

(16) نجد هذا المعنى حاضراً أيضًا عند الفيلسوف الروماني بلوتارك (46ـ120)، حيث يعتبر أنَّ عقائد كل جماعة وطقوسها تُمثل بالنسبة إليها الحقيقة الدينية الخاصة. انظر: Philippe Borgeaud, *L'Histoire des religions* (Gollion, Suisse; [Paris]: Infolio, 2013), p. 41.

(17) Friedrich Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, trad. de l'anglais de M. Max Müller; préf. par Ernest Renan (Paris: A. Durand, 1859).

(18) Jacques Waardenburg (comp.), *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*, Religion and Reason; 3 (New York: Walter de Gruyter, 1999), p. 85.

(19) اعتبر إرنست رينان في تقديمه ترجمة كتاب مولر *Essai de mythologie comparée* (بحث في الميثولوجيا المقارنة) أنه يمكن الوصول إلى النواة الأصلية للمعتقدات الدينية من خلال الاعتماد على النهج نفسه الذي اتبعه الفيلولوجيون في بحثهم عن اللغة الهندوـ الأوروبية الأم، انظر: Müller, *Essai*, pp. 1-2.

(20) يستند مولر في ذلك إلى القول بأنه بناءً على دهشة الإنسان القديم من العالم، حاول أن يعطي مجموعة من الظواهر أسماء بسيطة تعبِّر عن وظيفتها كما تتبدى له في متخيله، ويبرز في هذا النزوع عدم قدرة هذا الإنسان القديم على التجريد، ولأن هذه التعابير كانت عبارة عن جُمَل تتكون من فعل واسم –على سبيل المثال، يسمّي الإنسان القديم، بحسب مولر، ظاهرة العواصف «الرياح تهب»– فإنه سرعان ما يشخصن العالم حوله ويقوم بعملية «أنثروبومورفيا» للظواهر الطبيعية والغرائبية. وهذا التحوُّل اللغوي الذي يعتبره ماكس مولر مرض اللغة وتشوُّهها، هو الأساس الذي يتكون منه الدين والميثة.

وبخصوص العبارة الشهيرة لمولر: «الميثة مرض لغوي» والتفسير الذي قدمه للعبارة، انظر: Friedrich Max Müller, *La Science du langage: Cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1861*, traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot, 3ème édition, revue et augmentée sur la 8ème édition anglaise (Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876), pp. 12-13.

بالتالي، أدت المقارنة التي طُبِّقت على الآلهة إلى إثبات وجود وَحْدة مفاهيمية ضيِّقة؛ فعلى سبيل المثال، يُعبَّر عن فكرتي النور والسماء في اللغات الهندو ـ أوروبية بمفردات ذات جذر مشترك: دفاه؛ ديفو؛ ديوس؛ دوس[21]. وحتى لو كان لهذه المقارنة راهنية في البحث الألسني، فإنها تظل محصورة في سياج الجذر اللغوي؛ وستبقى عاجزة إذا ما أرادت البحث عن المشترك اللغوي بين آلهة السيادة في ديانات الهندو ـ أوروبيِين، من قبيل زيوس عند اليونان وجوبتر عند الرومان وآهورا مزدا عند الفرس وأودين عند الاسكندنافيين، إلى غير ذلك من أسماء الآلهة.

إذًا، الفكرة المستنبَطة من خلال المقاربة الفيلولوجية هي أن التطورات اللاحقة تُعتبر تشوهًا لبنية الميثة، وهو ما يجعلها تظهر مع مرور الزمن أكثر تعقيدًا وتركيبًا، ومحافظة على مسار تعاقبي (Diachronique) ثابت. وبقراءة عكسية، فإن الميثة الهندوـ أوروبية الأولى كانت على قدر كبير من البساطة (البدائية). ومن خلال هذه الرؤية للزمن ولأصل اللغة والميثة، يبرز تأثُّر مولر بنتائج المنهج الطبيعي التطوري[22].

هذه المقاربة الطبيعية التي اعتمدها مولر ونشرها في فرنسا ميشال بريل (1823–1915)، أذابت خصوصية التجارب الدينية، واعتمدت على تسطيح وأحكام معيارية لحياة الإنسان القديم. يقول ليفي شتروس في هذا الصدد: «كما أن الوجدان هو الجانب الأكثر غموضًا من الإنسان، فقد عرفت الدراسات الكلاسيكية إغراءات مستمرة للّجوءِ إليه، وتنسى هذه الدراسات أن ما هو صعب تفسيره هو بحكم الواقع غير صالح للاستخدام في التفسير»[23]. ولم تكن سلبية هذا الاتجاه اعتماده على هذه «الارتجالات الفيلولوجية»[24] فحسب، بل تضييق الخناق على الميثولوجيا أيضًا وتأكيده المستمر أنه ينبغي لأي دراسة مقارنة ألّا تتِّم إلا داخل إطار ألسني وثقافي موحد، يحافظ على منهج الاشتقاق اللغوي أو يسهِّل البحث عن التطور التاريخي للمفردة والتحولات التي طرأت عليها[25]، وهذا ما جعل مقاربة مولر تسد الباب أمام أي تطوير داخلي في منهجه.

البحث عن الإطار النظري

مرحلة التأثر بجيمس فريزر

بعد نصف قرن على صدور أعمال مولر (إلى حدود بداية القرن العشرين)، عرفتْ دراسة الميثولوجيا المقارنة الهندو– الأوروبية طريقًا مغلقًا؛ فالأبحاث كانت تدور في حلقة مفرغة كما يشير إلى

(21) مسلان، ص 187.

(22) وهو تطبيق لنظرية أصل الأنواع التي قدمها تشارلز داروين (1809ـ1882) على مجال البحث اللساني والميثولوجي.

(23) Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, mythes et religions; 42 (Paris: Presses universitaires de France, 1962), pp. 99-100, cité par: Dubuisson, p. 32.

(24) يعود استعمال عبارة «الارتجالات الفيلولوجية» إلى ميرتشيا إلياذي، وذلك عند حديثه عن المقارنات التي قدمها مولر، باعتبارها مُعوقًا لتقدم الأبحاث حول الميثولوجيا؛ فحصْر مجال المقارنة في المنهج اللغوي، ولا سيما الاشتقاقي منه، مؤطرًا بفكرة التقدم والتطور التي ترى في الجماعات البشرية القديمة تجمعات بدائية عاجزة عن التفكير العقلاني، جعل مولر يفسر بداية الظاهرة الدينية بأنها عملية شخصنة للمفاهيم التي عبّر بها الإنسان القديم عن الظواهر الطبيعية أمامه، الشيء الذي ترتب عنه النظر إلى الميثة باعتبارها مرضًا لُغويًا بسبب شخصنة المفاهيم وتحولها إلى أعلام آلهة. انظر: إلياده، ص 100ـ101.

(25) Dubuisson, p. 35.

ذلك كوفانكتون سكوت لِتلتون[26]، وتعاني مأزقًا معرفيًا، شأنها في ذلك شأن باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية. وعرفتْ نظريات مولر نقدًا شديدًا وسمعة سيئة داخل الأوساط العلمية المختلفة بداية من القرن العشرين. مع ذلك، كان كثير من الباحثين[27] يوقن أن التراث الهندو ـ الأوروبي يمتاز بمشترك لا يتحدد في اللغة وحدها، ويحتاج من أجل اكتشافه إلى تجاوز منهجية مولر.

كان أنطوان ميليت (1866 ـ 1936) ـ أبرز عالم لسانيات فرنسي في النصف الأول من القرن العشرين ـ يدرك مأزق مولر إلى حد بعيد، وهو ما حدا به إلى البحث في أعمال جيمس ج. فريزر (1845 ـ 1941) عن منفذ لتجاوز المقارنات الألسنية[28]، وإلى حث دوميزيل على إنجاز أطروحته للدكتوراه تحت إشرافه، مستفيدًا من كتاب **الغصن الذهبي**[29].

سعى فريزر إلى اقتفاء أثر الأفكار المؤسسة للميثة بالعودة إلى أقدم ما تركته الشعوب من آثار، مفترضًا أنه كلما جربت التعمُّق في الأصول، ظهرتْ الأشكال الأولية للميثة أكثر بساطة، في شكل السحر ومحاولة الإنسان القديم السيطرة على قوى الطبيعة[30]. إن المنهج الذي استخدمه فريزر جعل منه على مستوى واحد مع المؤسسين الأوائل للأنثروبولوجيا ومقارنة الأديان[31]. ونظريته تقوم على تفسير الظاهرة الدينية في تجلياتها كلها بأنها انعكاس لفكرة تجديد العالم السحري عن طريق تحويل الملوك والأبطال إلى كائنات إلهية، ومن خلال ذلك يشرح فريزر مركزية طقوس السحر والقربان داخل المجتمعات القديمة[32]. الفارق الجوهري لمقاربة فريزر مع مولر هو أنه لم يتقيد بالمشترك اللغوي ولا بالحيز الجغرافي، ولم يفترض أن أصل الميثة تشوُّه لغوي ناتج من شخصنة الظواهر الطبيعية، وهو ما جعل أعماله تفتح أفقًا جديدًا في دراسة الميثات رغم قصوره التأويلي.

استفاد دوميزيل من نظرية فريزر بشأن خلود الملوك والأبطال وتحولهم إلى آلهة باعتبارها أساسًا في تكوين الميثات، مُحاولًا دراسة الوسائل التي يتم من خلالها هذا الخلود؛ فأنجز أطروحة الدكتوراه تحت إشراف ميليت في جامعة باريس سنة 1924. وهي أولى المحاولات التي سعى من خلالها إلى

(26) Covington Scott Littleton, «Gods, Myths and Structures: Dumézil,» in: Simon Glendinning (ed.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1999), p. 558.

(27) نذكر منهم: Joseph Vendryès, Walter F. Otto, Hermann Güntert, Friedrich Cornelius, FR Schroeder, Antoine Meillet.
انظر: Ibid., p. 558.

(28) Lincoln, p. 73.

(29) نُشر الكتاب ما بين سنتي 1905 و1915 في اثني عشر مجلدًا، واختصره جيمس فريزر وزوجته سنة 1922، ثُم صدرت سنة 1994 الطبعة الرابعة من المُختصر. انظر: James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, a new abridgement from the second and third editions; Edited with an introduction by Robert Fraser, World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1994).

انظر أيضًا الترجمة العربية: جيمس جورج فريزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة محمد زياد كبة؛ مراجعة سعد البازعي؛ تلخيص روبرت ك. ج. تمبل (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، 2014).

(30) Frazer, p. 46.

(31) Waardenburg (comp.), p. 244.

(32) في الطبعة الأولى من كتاب الغصن الذهبي عدَّ جميس فريزر كتابه دراسة في مقارنة الأديان، لكن بعد الإضافات والمُراجعات التي قام بها للطبعات التالية، اعتبره دراسة في السحر والدين. انظر: Ibid., p. 244.

تحيين الدراسات المقارنة للميثات، مُركزًا اهتمامه على دراسة طعام الخلود في الميثولوجيا القديمة، الذي يسمح للإنسان أن يصير إلهًا. وجاءت أطروحته تحت عنوان *Le Festin d'immortalité: étude de mythologie comparée indo–européenne* (عيد الخلود: دراسة للميثولوجيا المقارنة الهندو – الأوروبية)[33] اعتمد فيها على المقابلة بين لفظة «طعام الخلود» المسمى في الهند القديمة بـ«أمرتا» (Amrtâ)، والمعروف عند الإغريق بـ«أمبروسيا» (Ambrosiâ)، واستنتج أن لكلا المصطلحين الأصل اللغوي نفسه الذي يفيد «الخلود». ودرس في إثر ذلك الميثات المختلفة التي تتحدث عن قهر الموت وحيازة شراب الخلود في العالم الهندو- الأوروبي. وعلى مدار عقدٍ من الزمن، كان تأثير نظرية فريزر واضح المعالم على إنتاج دوميزيل الفكري المبكر الذي سينتهي مع كتابَي *Ouranos–Varuna*[34] و*Flamen–Brahman*[35]، في سنتي 1934 و1935 على التوالي، وهما الكتابان اللذان يُعتبران آخر محطة لدوميزيل مع فريزر. وخلُص إلى أن الهندو ـ الأوروبيين عرفوا طبقة اجتماعية تُسمى بهلاغ (Bhlagh)[36]، وهي الأساس اللغوي لبراهمان باللغة السنسكريتية وبارسيمان بالإيرانية وفلامين بالإغريقية. تكمن أهمية ما توصل إليه دوميزيل أنه استطاع تحديد معالم طبقة اجتماعية مشتركة عند الشعوب الهندو- الأوروبية، تجلتْ وظيفتها الأساسية في السهر على إتمام طقوس القربان ذات الوظيفية السيادية.

كان تجاوز دوميزيل منهج فريزر يحدوه البحث عن إطار نظري أكثر قابلية لتفسير ما توصل إليه من تشابه للبنية الذهنية لدى الشعوب الهندو- الأوروبية، مبتعدًا عن تلك المقارنات السطحية لفريزر[37] التي كانت تصبو إلى إيجاد بنية ذهنية كونية وشاملة تُغيِّب أي تنوع ثقافي[38]؛ لكن الأهم من ذلك، أن وعيه بقصور نظرية **الغصن الذهبي** مرَدُّه إلى حصر مجال المقارنة على شعوب ثبتَ عنده من خلال المقارنة بين لغاتهم أنهم ينتمون إلى اللغة الهندو- الأوروبية[39]، وداخل هذا السياق ستبدأ ملامح نظرية دوميزيل تظهر بشكل تدريجي.

رغم النتائج المهمة التي توصل إليها، أقلّه في إثبات وجود بنية ذهنية تتعدى مسألة الأصل اللغوي، وهي التي كانت تتعرض لانتقادات لاذعة من معارضي منهج مولر؛ فإن منهج فريزر بدا عليه كثير من القصور، ولم يستطع أن يُفسر كثيرًا من الموضوعات الموازية التي اشتغل عليها دوميزيل وأنثروبولوجيون آخرون. لقد كان تركيز فريزر منصبًّا على دراسة السحر وعلاقته بالدين، وهي من

(33) Georges Dumézil, *Le Festin d'immortalité: Etude de mythologie comparée indo-européenne*, annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études; 34 (Paris: P. Geuthner, 1924).

(34) Georges Dumézil, *Ouranós-Váruna: Etude de mythologie comparée indo-européenne*, collection d'études mythologiques; 1 (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934).

(35) Georges Dumézil, *Flamen-Brahman*, annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation; 51 (Paris: P. Geuthner, 1935).

(36) C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Rev ed. (Berkeley, University of California Press, 1973), p. 55.

(37) Dubuisson, p. 37.

(38) سيظهر هذا النزوع لاحقًا في أعمال ليفي شتروس الذي يُعتبر تجديدًا لمنهج فريزر ودوركهايم مع إدراجه مفهوم التعددية الثقافية الذي كان غائبًا عن الأعمال الكلاسيكية.

(39) Dubuisson, p. 37.

حيث جانبها الوظيفي ترتبط أساسًا بوظيفة السيادة، فغفل عن وظيفتي القوة والإنتاج، رغم أن السيادة المتمثلة في الملك/الكاهن أو الساحر وما تستند إليه من ميثات وطقوس لا يمكن فهمها بمعزل عن العلاقات التي تربطها بمؤسستي الحرب والخصب[40]، وهو ما حدت ضرورته دوميزيل إلى الاشتغال على تأسيس منهج أكثر قابلية لتفسير المعطيات الجديدة، بعد أن استطاع اكتشاف الروابط العضوية لوظيفتي السيادة والإنتاج.

بناء على مجموعة من الظروف الخاصة[41]، استطاع دوميزيل أن يشتغل ميدانيًا على التراث الشعبي للأوسيت (Ossètes)[42] بعد أن عاش بينهم وتعلم لغتهم. وقدّم في ذلك مؤلفات على فترات زمنية متقطعة، درس فيها تراث قبائل الأوسيت الملحمي والشعبي المتعلق بمجموعة أبطال ملحميين يسمَّون النارت (Nartes). وتكمن أهمية الدراسة الإثنوغرافية التي أجراها على قبائل الأوسيت في مقاربته تراثهم الملحمي في ضوء الشهادة التي قدّمها هيرودوت (484 ق. م– 425 ق. م) عن أصل الأوسيت المنحدرين من السكيثيين (Scythes)[43]، وملحمة التأسيس السكيثية[44] التي اندمجت في تراث الأوسيت الشعبي.

فإذًا، سمح منهج المقارنة وإتقان لغات جديدة بتعميق البحث وتجاوز المقارنات السطحية للميثات التي لا تظهر لها أي وظيفة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان القديم، واستحدث بذلك نموذجًا جديدًا للميثولوجيا المقارنة، يقوم على أساس دراسة ما تعكسه من وظائف اجتماعية، والبحث في العلاقات المختلفة بين مؤسسات السيادة والحرب والإنتاج من دون الاقتصار على شكلها الخارجي[45].

مرحلة التأثر بالمدرسة الدوركهايمية

كان أثر المدرسة الدوركهايمية بارزًا في مسيرة دوميزيل العلمية؛ إذ كان مُشرفه في أثناء إعداد رسالة الدكتوراه، أي ميليت، عضوًا في «حلقة دوركهايم»، وهو ما سهل له اللقاء بمارسيل موس

(40) C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley: University of California Press, 1966), p. 277.

(41) قلّة المناصب الأكاديمية للمتخصصين بالدراسات المقارنة للميثولوجيا وتعلُّمه لغات جديدة في رحلته إلى تركيا. انظر: Littleton, «Gods, Myths and Structures,» pp. 559-560.

(42) الأوسيت قبيلة آرية من جبال القوقاز تعيش في منطقة أوسيتية، وهي من مجموعة هندو-أوروبية شرقية تتكلم اللغة الأوسيتية.

(43) انظر: هيرودوت، **تاريخ هيرودوت**، ترجمة عبد الإله الملاح؛ مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001)، ص 294-298.

(44) اعتبر دوميزيل أن ملحمة التأسيس السكيثية نموذج لتمثُّل بنية الوظائف الثلاث، إذ يروي هيرودوت أن تارجياوس، أول السكيثيين، أنجب ثلاثة أولاد، وفي عهدهم سقط من السماء كأس وفأس ومحراث، جميعها من الذهب، وستكون السيادة على القبيلة من نصيب الابن الأصغر الذي استطاع حيازة الأدوات الثلاث. ويتجلّى تمثُّل الثالوث الوظيفي في الملحمة في الدلالة الرمزية لهذه الأدوات؛ فالكأس ترمز إلى السيادة، والفأس إلى الحرب، بينما المحراث يرمز إلى الإنتاج والزراعة. انظر: المرجع نفسه، ص 294-295.

(45) Georges Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen*, Edited by Einar Haugen; Introd. by C. Scott Littleton and Udo Strutynski, UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. Publications; 3 (Berkeley: University of California Press, 1973), pp. xlv-xlvi.

(M. Mauss) (1872 - 1950)، أحد رواد المدرسة الدوركهايمية. غير أن الأثر الأبرز تجلّى في العلاقة التي جمعته بمارسيل كرانيت (M. Granet) (1884 - 1940)؛ فبدءًا باللقاء به سنة 1933، استطاع دوميزيل أن يتعرف إلى المنهج السوسيولوجي في دراسة الميثولوجيا، وحضر كثيرًا من محاضرات كرانيت عن أديان الصين القديمة، مطبِّقًا نظرية دوركهايم عن الفعل الاجتماعي (Faits sociaux) وانعكاساته على الدين، حيث تبرز من خلاله الميثة تمثّلًا رمزيًا للضمير الجمعي[46]. وسيعتمد دوميزيل على هذه النظرية في أبحاثه، بعد أن وجد في المنهج السوسيولوجي[47] بديلًا من كلٍّ من المذهب الطبيعي لمولر، ونظرية فريزر التي أظهرت عجزها على حل الإشكالات المتعلقة بالبنية الذهنية للشعوب الهندو- الأوروبية بعد أن طبَّقها في كثير من أبحاثه[48]. فإذا كان فريزر يذهب إلى أن الفرد هو الذي وضع أساس المعتقدات والميثات التي ستتحكم في بنية المجتمع، فإن دوركهايم يذهب إلى عكس ذلك، إلى أن البنية الاجتماعية هي التي أفرزت الأفكار الدينية[49]، من دون حاجة إلى الإحالة إلى أي عوالم ما فوق طبيعية لتفسير نشأة الدين[50]. واعتمادًا على النظرية نفسها، لم يقم دوميزيل بدراسة الميثة، ابتداء من سنة 1938، إلا باعتبارها اختلاقًا من المجتمع.

كثّف دوميزيل خلال هذه المرحلة الأبحاث، مركزًا على مقارنة البنى الاجتماعية للهندو - الأوروبيين؛ ففي مقال نُشر سنة 1938، درس طبقة السيادة في الهند الفيدية والرومان، ليخلص إلى أن التوافق اللغوي لاسم الملك والكاهن عند الشعبين يُشير إلى حقيقة اجتماعية مركّبة تتجاوز التشابه في اللفظ. وأكد من خلال الدراسة أنه لم يعد جائزًا للألسنيين إجراء التقييم المنفصل للتقابل بين اسم الملك والكاهن في اللغتين؛ إذ إن بينهما روابط سوسيولوجية مشتركة تسمح بتحديد التطابق بين وظيفة السيادة عن الهند كما عند الرومان[51]. كما أنه كثَّف بعد ذلك الأبحاث، لينشر في سنة 1939 أول كتاب يضع فيه إطاره النظري تحت عنوان *Essai d'interprétation comparative* (بحث في التأويل المقارن)[52]، درس فيه مختلف الميثات القديمة عند الجرمان والرومان والهند، ليصل إلى أن بانتيون الآلهة كان نموذجًا

(46) يعود وضع مُصطلح «ضمير جمعي» إلى إيميل دوركهايم، والذي يُعرفه باعتباره: «مجموعة من المعتقدات والعواطف المشتركة بين أعضاء المجتمع»، انظر: جون سكوت وجوردون مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ترجمة أحمد زايد [وآخرون]؛ مراجعة وتقديم محمد الجوهري، المشروع القومي للترجمة، 3 مج، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ج 3، ص 469.

(47) Littleton, ««Je ne suis pas ... structuraliste»,» p. 154.

(48) Littleton, *The New Comparative Mythology*, pp. 43-55.

(49) Waardenburg (comp.), p. 301.

(50) يقول دوركهايم في مقدمة كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**: «إن الخلاصة العامة للكتاب هي أن الدين هو بشكل بارز شيء اجتماعي». فالدين بالنسبة إليه عبارة عن نظام قيمي (القيم والتقاليد) يعكسه المُجتمع، ليتحول مع تعاقب الأجيال إلى دين يُسيطر على تنظيم باقي المؤسسات الاجتماعية. انظر: Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1990), pp. 12-13.

(51) Georges Dumézil, «La Préhistoire des flamines majeurs,» *Revue de l'histoire des religions*, vol. 118 (1938), pp. 189-190.

(52) Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains: Essai d'interprétation comparative*, mythes et religions; 1 (Paris: E. Leroux, 1939).

باهرًا لتمثُّل البنية الذهنية الهندو- الأوروبية[53]. وبدأت خلال هذه الفترة تظهر ملامح الوظائف الثلاث مجتمعة، إذ ربط وظيفة التشريع والكهانة بالآلهة أودين وجوبتير وفارونا، ووظيفة المحارب بالآلهة ثور ومارس وأندرا، ووظيفة الإنتاج بكلٍّ من فريا وكيرموس وأشفين. وبعد هذه الصياغة الأولى لنظريته، نشر ابتداء من سنة 1941 سلسلة من الكتب تحت عنوان *Jupiter, Mars, Quirinus* (جوبتير، مارس، كيرينوس)[54]، يُعمق فيها منهج المقارنة، ويدرس حالات كثيرة تؤكد نظريته.

إن فرضية دوميزيل الأساسية خلال هذه المرحلة من الأبحاث مؤدّاها أن التقسيم الثلاثي للمجتمع عند الشعوب القديمة المتحدثة باللغة الهندو- الأوروبية جرى تمثُّله جمعيًّا في البانثيون الخاص بهم[55]؛ فالآلهة أودين ومارس وفارونا تعبيرات ميثية عن السيادة والتشريع، وهي الوظيفة الأولى لبنية المجتمعات الهندو- الأوروبية التي استُحدثت لها مؤسسة اجتماعية تضم البهلاغ المسؤولين عن حفظ النظام السيادي، سواء تعلق ذلك بالقانون أو بالدين (الملك والكاهن)، واستُحدثت لآلهة الوظيفة الثانية أيضًا، طبقة اجتماعية ترعى شؤون الحرب والقوة البدنية، وهو نموذج يبدو واضحًا عند اليونان والرومان الذين امتازوا باختلاق مؤسسة عسكرية خاصة، لها ما يوازيها عند الهنود، وهي طبقة الكساترياس (Ksatriyas). أما آلهة الوظيفة الثالثة، فهي تعكس شرائح اجتماعية مختلفة، كالفلاحين والمزارعين والرعاة الذي يشتغلون أساسًا على الأرض والإنتاج.

ما بعد الدوركهايمية واكتمال الإطار النظري

يبدو تأثُّر دوميزيل بنظرية دوركهايم واضحًا خلال الفترة 1930 - 1941، غير أنه سرعان ما تجاوز القول بأسبقية الحدث الاجتماعي على محتوى الميثة المُعبَّر عنها، واضعًا بذلك الأساس الأخير لنظريته. هذا النقد وهذا التجاوز هما ما جعلا ليتِلتون يعتبر دوميزيل من مؤسسي الاتجاه ما بعد الدوركهايمي[56]. تجلتْ بداية البراديغم الجديد في النقلة الجديدة لاهتمامات دوميزيل، من دراسة الميثة إلى دراسة الملحمة[57]؛ فقد أثبت أن نموذج بنية الوظائف الثلاث ليس رهين الميثة والمعتقدات

(53) تسبب هذا الكتاب مع ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي بالعديد من المتاعب لدوميزيل، خصوص بعد أن أصدر المؤرخان الإيطاليان أرنالدو موميكليانو (A. Momigliano) وكارلو غينسبورغ (C. Ginzburg) مقالين على التوالي، ينتقدان فيه بشدة نظرية دوميزيل، مُتهمين إياه بتقديم دعاية للنازية في الفترة التي صدر فيها الكتاب. انظر: Arnaldo Momigliano, «Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization,» *History and Theory*, vol. 23, no. 3 (1984), pp. 315, and Carlo Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil,» *Annales: Economies, sociétés, civilisations*, vol. 40, no. 4 (1985), p. 699.

وحول الرد على هذه الانتقادات وسياق اتهام دوميزيل بموالاة النازية، انظر: Lincoln, pp. 121-126, and Stefan Arvidsson, *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Translated by Sonia Wichmann (Chicago: University of Chicago Press, 2006), pp. 1-10.

(54) Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, la montagne Sainte-Geneviève; 1 (Paris: Gallimard, 1941).

(55) Littleton, «Gods, myths and structures,» p. 561.

(56) Littleton, ««Je ne suis pas ... structuraliste»,» p. 155.

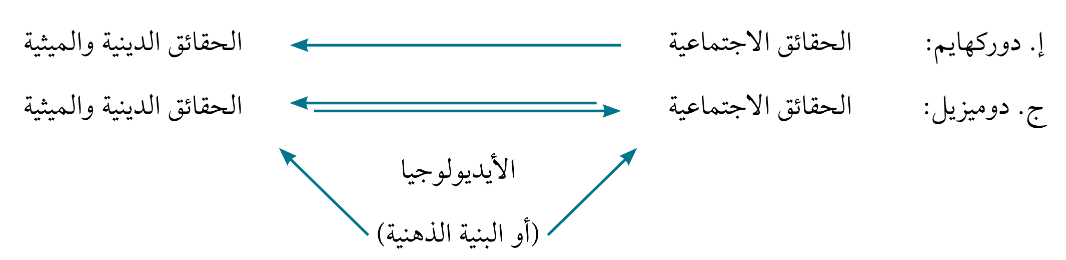
(57) يعتبر دوميزيل في مقولة شهيرة أن شعبًا لا ملاحِمَ له، حُكم عليه بالموت من البرد، لكن شعبًا من دون ميثة هو ميت فعلًا. انظر: Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Translated by Alf Hiltebeitel (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 3.

ويبقى وجه الاختلاف بين الملحمة والميثة، أن الملحمة قصة تدور أحداثها حول الإنسان البطل، بينما الميثة تتخذ من الإله ـ أو الآلهة ـ شخصية محورية.

الدينية فقط، وإنما يتحكم أيضًا في الملاحم والقصص الشعبية. وظيفة الملحمة داخل الإطار النظري الجديد، هو التعبير الدرامي للأيديولوجيا التي تتحكم في بنية المجتمع[58]، وليس فقط الحفاظ على قيم الجماعة ومُثُلها وتناقلها من جيل إلى جيل، إذ الأهم من ذلك هو أنها وعاء تتمظهر فيه البنية الذهنية للجماعة بجميع عناصرها وروابطها، معبِّرة عن مختلف التوازنات والصراعات داخل البنية.

إن ما كشفه تحليل وظيفة الملحمة سمح لدوميزيل بتعميم النظرية على جميع التراث الهندو ـ الأوروبي، مع وعيه بعدم وجود علاقة سببية بين الأحداث الاجتماعية وبنية الوظائف الثلاث؛ فوجود هذه البنية المشتركة بين شعوب متباعدة جغرافيًا طرح على المحك مدى راهنية نظرية دوركهايم بشأن الضمير الجمعي وأسبقيته على الدين والميثة. كان المخرج الوحيد هو تجاوز نظرية دوركهايم، والتشديد على أن العلاقة بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية لا تخضع في جميع حالاتها لنموذج الضمير الجمعي، وهو ما ذكره في مقدمة الجزء الأول من كتابه *Mythe et Épopée* (الميثة والملحمة)، إذ يقول: «أدركتُ في حوالى سنة 1950 أن الأيديولوجيا الثلاثية في حياة مجتمع ما لا تقترن، بالضرورة، بتقسيم ثلاثي حقيقي للمجتمع وفقًا للنموذج الهندي؛ فما يبدو واضحًا على العكس من ذلك، أي إن هذه الأيديولوجيا تظهر كـ‹فكرة مثالية› وتظهر في الوقت نفسه كوسيلة لتحليل وتفسير القوى التي تضمن سير العالم وحياة الناس»[59]. أما ما وصل إليه دوميزيل في هذه المرحلة، فيتجلى في أن العلاقة بين الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية لم تعد تسير في اتجاه واحد، بعد أن أثبتَ بنية ذهنية عميقة الجذور عبّر عنها بـ: «مجموعة من المبادئ الأيديولوجية المثالية»، أو بـ«أيديولوجية الوظائف الثلاث».

يُظهر الشكل التالي نموذج دوركهايم والتعديل الذي أدرجه دوميزيل[60]:



توصل دوميزيل إلى أن الأيديولوجيا أو البنية الذهنية هي ذات جذور عميقة ومُغرقة بالقِدَم، وهي بهذا المعنى تبدو شبيهة بما توصل إليه ليفي شتروس، غير أن الفارق الجوهري بين النظريتين هو أن الأولى لا تجعل البنية الذهنية ذات طابع كونيٍّ يُمكن رصدها عند مختلف الشعوب، إذ حصر دوميزيل مجال تطبيق نظريته في المجتمعات ذات الجذر اللساني الهندو- الأوروبي المشترك، أي، بعبارة أخرى، إن نظرية دوميزيل هي «بنيوية نسبية»[61]، خلافًا لبنيوية ليفي شتروس ذات الطابع الكوني الشمولي.

(58) Ibid., p. 3.

(59) Georges Dumézil, *Mythe et épopée, 1: L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1968), p. 15.

(60) Littleton, ««Je ne suis pas ... structuraliste»,» p. 155.

(61) Ibid., p. 153.

نظرية بنية الوظائف الثلاث

بدءًا من ستينيات القرن العشرين أصبحت نظرية دوميزيل مكتملة الأركان وواضحة المعالم، وكلُّ الكتابات اللاحقة تعبِّر عن مرحلة نضج النموذج النظري واكتماله[62]؛ فوظيفة السيادة ترتبط بالجهة التي تُصدر الأوامر والتشريعات، من قبيل آلهة السيادة ومن يمثّلهم على الأرض، كالملوك والكهنة والسحرة، والثانية هي الجهة المُكلفة بالفعل، وتشمل آلهة الحرب في الميثات والأبطال في الملاحم وتتجسد كطبقة اجتماعية من المحاربين والجنود، والثالثة وظيفتها الإنتاج، وتظهر في الميثة مع آلهة الخصوبة والأرض، وفي المجتمع مع طبقة الفلاحين والعمال والحرفيين، حيث تتجلى مهمتهم في كل ما له علاقة بالإنتاج وضمان موارد البقاء.

ركز دوميزيل خلال هذه الفترة، على رصد العلاقات التي تربط الوظائف الثلاث، سواء في حالة الاستقرار أو في حالة الصراع؛ إذ لاحظ أن الوظيفة الثالثة تكون دائمًا محط تنافس بين الوظيفتين الأولى والثانية، وهو ما يُحيل في نهاية المطاف إلى الهرمية التي تربط علاقات التبادل بين الطبقات[63]. لقد كانت فكرة وجود صراع وتنافس مستمرَّين بين الآلهة الممثِّلة لهذه الوظائف، تشغل دوميزيل منذ سنة 1941، وتحديدًا الصراع بين آلهة السيادة وآلهة القوة على مؤسسة الإنتاج. ويشرح دوميزيل في كتابيه *L'idéologie tripartie des Indo- Européens* (الأيديولوجيا الثلاثية عند الهندو- الأوروبيين)[64] و*The Destiny of the Warrior* (قدَر المحارب)[65]، مختلف التطبيقات التي تتخِذها العلاقات بين الوظائف الثلاث عند الشعوب الهندو- الأوروبية، والتي يمكن إجمالها في الشكل التالي[66]:

النموذج الأول	السيادة	**صراع**	(القوة	تحالف	الإنتاج)		
النموذج الثاني	(السيادة	**تحالف**	القوة)	**صراع**	الإنتاج		
النموذج الثالث	(السيادة	**تحالف**	القوة	تحالف	الإنتاج)	**صراع**	عدو خارجي

بالإضافة إلى هذه العلاقات التي تربط الطبقات الثلاث بعضها ببعض، وتسمح برصد فرادة كل تجربة وخصوصيتها[67]، فإن لكلِّ وظيفة على حدة مسارها المميَّز. يُبرز دوميزيل في هذا الصدد كيف أن في

(62) يُعتبر كتاب **الميثة والملحمة** أبرز مؤلف في المسار الأكاديمي لدوميزيل، حيث وضع فيه آخر ما توصل إليه من أبحاث بعد اكتمال النموذج النظري، ويتكون الكتاب من ثلاث أجزاء: Georges Dumézil: *Mythe et épopée, 1*; *Mythe et épopée, 2: Types épiques indo-européens, un héros, un sorcier, un roi*, bibliothèque des sciences humaines, 4ème éd. (Paris: Gallimard, 1986; [1971]), et *Mythe et épopée, 3.*

(63) Littleton, *The New Comparative Mythology*, pp. 5 and 23.

(64) Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, collection Latomus; 31 (Bruxelles: Latomus, 1958), pp. 56-57, cité par: Littleton, «Gods, Myths and Structures,» p. 563.

(65) Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, p. 21.

كما يؤكد دوميزيل من خلال دراسته للنموذج الروماني فرادة صراع الوظيفتين الأولى والثانية مِن أجل السيطرة على وظيفة الإنتاج، حيث يلحظ، خلافًا للنموذجين الهندي والإيراني، أن الملحمة الرومانية حلت محل الميثة. انظر: Ibid., p. 112.

(66) Dubuisson, p. 74.

(67) مسلان، ص 195.

داخل الوظيفة الأولى يتبلور مفهوم الثنوية[68]، الذي ينعكس في الصراع بين سلطة الملك وسلطة الكاهن، وهو ما يجد صدى بين التشريع القانوني واللاهوت، ويبقى أبرز تجل له هو صراع آلهة السيادة في ما بينها، خصوصًا نموذج الثنوية بين الإله ميترا إله النور وفارونا إله الظلام[69]. أما في البنية الثانية، فعوضًا عن الثنوية، تبرز فكرة التحالفات؛ إذ إن ذهنية المحارب تدفعه إلى البحث عن تحالفات عوض تأجيج الصراع[70]. أما البنية الثالثة، فنجدها مُجزأة بين مفاهيم عدة، من قبيل: الإنتاج؛ الخصوبة؛ الثروة؛ الجمال؛ المتعة؛ الوفرة، فهي لذلك تكون محط استهداف للسيطرة من طرف وظيفتي السيادة والحرب، وهذا الإطار الذي تطورت فيه وظيفة الإنتاج جعلها فاقدة للتمثيل المؤسسي[71]، وخاضعة إما لنفوذ الملك/الكاهن وإما لنفوذ المحارب.

إن إعادة قراءة التراث الهندو- الأوروبي في ضوء نظرية دوميزيل، تمدّ الباحث بوعي تاريخي بالمسارات التي اتخذتها بنية الوظائف الثلاث، وتمَثُّلاتها في كثير من الظواهر الاجتماعية والإنسانية[72]، من قبيل ثواليث: الآلهة الميثِية؛ الأبطال الملحميِّين؛ الطبقات الاجتماعية؛ التقسيم الموسيقي[73]؛ القطع المُقدسة[74]؛ الأدوية السحرية؛ الأمراض الشيطانية؛ نصائح الكهنة والسحرة ولعناتهم[75]. وداخل كل مثال يُمكن العثور على وظائف السيادة والقوة والإنتاج، تتحالف أو تتحارب بحسب خصوصية السياقات الاجتماعية لهذه الشعوب. ولو أن عرْض عيِّنات من دراسات دوميزيل لجميع هذه النماذج ينوء به المقال، فسيكون من المناسب الاقتصار على ثلاثة نماذج تسمح ببيان راهنية مقاربة دوميزيل:

النموذج الأول هو التقسيم الأُلوهي للهند الفيدية – باعتباره النموذج الذي انطلق منه دوميزيل في نظريته؛ فتاريخ هذه المنطقة الذي امتد من الألفية الثانية ق. م. إلى القرن الرابع ق. م.، وتميز بظهور أبرز الممالك الهندية، في موازاة تقنين نصوص كتاب الفيدا المقدس، عرف تمايزًا قويًّا للبنى الدينية

(68) درس دوميزيل في كتاب مُنفرد تحت عنوان: «ميترا-فارونا» مُختلف العلاقات الثنوية والصراعات بين آلهة السيادة في الهند وإيران وروما، نقصد هنا بالثنوية، الفكرة الدينية التي تقسم الوجود إلى قوى الخير وقوى الشر المُتصارعة فيما بينها. وقد صدر الكتاب بالفرنسية سنة 1940 وبالإنكليزية سنة 1988، ورغم تأخره عن ستينات القرن العشرين (مرحلة نُضج النظرية) فإن أبحاثه بخصوص وظيفة السيادة والعلاقات الداخلية التي تربطها الآلهة وصراعاتهم الثنوية لم يُجر عليها تعديلات جوهرية ما عدا بعض الإضافات التي تشرح النظرية، وهي الإضافات التي ضمنها في النسخة الثانية سنة 1948 والتي منها تُرجم الكتاب إلى الإنكليزية، انظر: Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, Translated by Derek Coltman, 2nd ed. (New York: Zone Books, 1988), pp. 9-15.

(69) Ibid., p. 67.

(70) في الميثة الهندية الفيدية، يعقد إندرا، إله الحرب، تحالفًا مع الإله فيشنو، والأمر نفسه يمكن رصده في بانتيون، آلهة الحرب عند اليونان والرومان.

(71) Dubuisson, p. 75.

(72) Dumézil, *Mythe et épopée, 1*, pp. 15-16.

(73) Eric De Putter, «Les Trois fonctions indoeuropéennes et l’instrument de musique: Lectures de mythologies trifonctionnelles et de leurs héritages, en fonction de la place structurelle et du rôle symbolique de l’instrument de musique,» thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Strasbourg, 2009.

(74) هيرودوت، ص 294-295.

(75) Dubuisson, pp. 72-73.

ووظائف الآلهة؛ فوظيفة إله السماء والتشريع فارونا الحفاظ على السيادة الكونية والقانونية، وإله الحرب إندرا مسؤول عن كل ما يتعلق بالقوة البدنية للفرسان والمحاربين؛ ومهمة إله الإنتاج أشفين تعزيز الخصوبة والثروة. هذا التقسيم لعالم الآلهة سينعكس على البنيتين الاجتماعية والمادية، مُحْدثًا تمايزًا طبقيًّا وراثيًّا في المجتمع الهندي، الذي ينقسم إلى طبقة الحكام والكهان الذين يوجههم الإله فارونا، وطبقة المحاربين الذين يقدمون ولاءهم إلى إندرا، وطبقة أخيرة تضمُّ سائر أفراد المجتمع من مزارعين وتجار وحرفيين.

النموذج الثاني هو ميثة تأسيس مدينة أثينا؛ إذ يمكن من خلال دراستها رصد اتحاد الوظائف الثلاث في شخص واحد؛ فأثينة (Athena) ابنة زيوس، التي اشتُقَ اسم المدينة من اسمها، هي على حدٍّ سواء إلهة الحكمة والحرب والجمال. وتبقى أهمية قصة تأسيس المدينة في أنها خِلافًا لتراث الهند الفيدية، لم تنطلق من وظيفة السيادة ثم القوة ثم الإنتاج، فالميثة قبل أن تجعل من ابنة زيوس حامية المدينة، انطلقت من تمثُّلات الوظيفة الثالثة صعودًا إلى الأولى. تحكي القصة، بحسب ما يرويه أبولودور[76]، أن أول ما قامت به أثينة عند وصولها إلى هذه الأرض – «أتيكا» قبل تسميتها الجديدة– هو زراعتها شجرة الزيتون، وهو التَمَثُّل الأول لوظيفة الإنتاج. ثُم تلا ذلك الانتقال إلى وظيفة القوة، الذي يتجلى في خوضها صراعًا مع إله الحرب بوسيدون، بعد أن أراد هو الآخر حيازة المجال. وستتمكن من الانتصار عليه في إثر حُكم لمصلحتها أطلقه زيوس ومجلس الآلهة، وفي ذلك يتجلى التَمثُّل الأخير لوظيفة السيادة. ورغم هذه الظهور اللافت للوظائف الثلاث في قصة التأسيس، فإن الدراسات العربية حول مدينة أثينا[77]، ومع تطرُّقها إلى مختلف الجوانب الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، لم تعِ بعدُ وجود بنية ذهنية هندو_ أوروبية تنعكس على مختلف الظواهر الاجتماعية.

أما **النموذج الثالث**، فهو مثال لأثر بنية الوظائف الثلاث في الفلسفة، بعد أن رصدها دوميزيل عند أفلاطون؛ ففي حديث الفيلسوف الإغريقي عن أسلوب الحياة القويم، يوجد تمثُّل لصورة الإنسان الكامل[78]، بما هي انعكاس لبنية المجتمع الهندو_الأوروبي الذهنية، حيث ركز أفلاطون، الذي نقل حوار سقراط، على ثلاث صفات أساسية: حكمة الفلاسفة (وظيفة السيادة)، وشجاعة المحارب (وظيفة القوة) ومهارة العامل (وظيفة الإنتاج). كما أن المدينة الفاضلة في متخيل أفلاطون هي أيضًا تضمين للوظائف الثلاث؛ فعندما يسيّر الفلاسفة الحكماء والمحاربون الشجعان والعمال المخلصون المدينة، تصل هذه الأخيرة حينئذ إلى مرحلة الكمال والفضيلة[79]، وما هي في الحقيقة سوى تمظهر

(76) Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*, Translated by Robin Hard, World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1997; 2008), pp. 130-134.

(77) يُمكن في هذا الصدد الإحالة إلى العددَيْن الصادرَيْن عن مجلة **عالم الفكر** والخاص بـ «أثينا» و«الأسطورة»، انظر: عبد المعطي شعراوي، «أثينا.. المدينة والأسطورة»، **عالم الفكر**، السنة 38، العدد 2 (تشرين الأول/ أكتوبر_كانون الأول/ ديسمبر 2009)، ص 259_292؛ محمد عبد الغني، «نظرة الأثِينيِّين إلى الأسطورة»، **عالم الفكر**، السنة 40، العدد 4 (نيسان/ أبريل_ حزيران/ يونيو 2012)، ص 10_11.

(78) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا (الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة، 2004)، ص 319.

(79) المرجع نفسه، ص 306_307.

لنموذجَي الإنسان والمدينة في متخيل الهندو- الأوروبي القديم، الذي استمر في البقاء وأعاد إنتاج مفاهيمه القَيْمِية ورؤيته للعالم[80] لتتحول إلى بنية ذهنية صلبة وعصية على التفكيك.

خلاصة

تمكن جورج دوميزيل، من خلال استخدام منهج المقارنة وتطبيق البنيوية الألسنية على تاريخ الأديان، من إعادة ربط الميثة والطقس الديني بالمجتمع، ليس على طريقة مدرسة دوركهايم، وإنما من خلال الوعي بمقدرة البنية ذهنية على التحكُّم في إنتاج باقي البنى الاجتماعية والمادية؛ فاكتشف في إثرها بنية الوظائف الثلاث المميزة للشعوب الهندو ـ الأوروبية. إن هذه الوظائف المتمثّلة في السيادة والقوة والإنتاج، تشكلتْ بادئ الأمر – حسب نموذج دوركهايم – كحقيقة اجتماعية، ثم تطورت مع مرور الأجيال لتصير حقيقة قَيْميّة ذات بُعد ديني وميثي ومرتبطةً في ما بينها بروابط بنيوية تعبِّر عن رؤية الهندو- الأوروبي القديم للعالم حوله. وعلى الرغم من تفرق المجتمعات الهندو- الأوروبية في جغرافيا مترامية الأطراف، فإن البنية الذهنية ظلت محافظة على عناصرها، وانعكست في تراث ثقافي يستوعب الأنشطة الذهنية والاجتماعية والمادية المختلفة لهذه المجتمعات ويدمجها.

إن تاريخ أوروبا الثقافي –كما يعبّر دوبويسون–[81] لم يبدأ، بحسب دوميزيل، مما ذكره هوميروس وهيزيود (Hésiode) ؛ وبداية تاريخ الرومان لا يتحدد في ما يكشفه بعض الأثريات والكتابات القديمة على الصخور ورواية تيت ـ ليف (Tite – Live)[82]؛ إن المسلك الذي اختاره دوميزيل، وتمكن من خلاله الوصول إلى هذه النتائج، تجلى في مقاربتيْن أساسيتين تتقاطعان على مدار إنتاجه الفكري، استطاع من خلالهما إعادة قراءة تاريخ أوروبا القديم بشكل جديد خلخل القناعات السائدة. تعكس المقاربة **الأولى** تخصص دوميزيل الفيلولوجي الذي مكّنه من نقل البنيوية إلى مجال التاريخ، وتُحيل **الثانية** إلى تخصصه كمؤرخ وأنثروبولجي ودارس للميثولوجيا المقارنة عند الشعوب القديمة. وكان التتويج لهذا الجهد على مدار أزيد من نصف قرن من البحث والدراسة، اكتشافه بنية الوظائف الثلاث باعتبارها بنية ذهنية تتحكم في الإنسان الهندو- الأوروبي، وفي تشكل باقي البنى.

المراجع References

العربية

كتب

أفلاطون. **جمهورية أفلاطون**. ترجمة ودراسة فؤاد زكريا. الإسكندرية، مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة، 2004.

(80) Littleton, *The New Comparative Mythology*, p. 73.

(81) Dubuisson, p. 26.

(82) Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, p. 40.

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة وتقديم سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

سكوت، جون وجوردون مارشال. **موسوعة علم الاجتماع**. ترجمة أحمد زايد [وآخرون]؛ مراجعة وتقديم محمد الجوهري. المشروع القومي للترجمة. 3 مج. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. ط 5. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.

فرنان، جان بيار. **الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي**. ترجمة جورج رزق؛ مراجعة عبد العزيز العيادي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

فريزر، جيمس جورج. **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**. ترجمة محمد زياد كبة؛ مراجعة سعد البازعي؛ تلخيص روبرت ك. ج. تمبل. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، 2014.

كوثراني، وجيه. **تاريخ التأريخ: إتجاهات، مدارس، مناهج**. ط 2. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

لوغوف، جاك (إشراف). **التاريخ الجديد**. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

ليفي-شتروس، كلود. **الأنتروبولوجيا البنيوية**. ترجمة مصطفى صالح؛ مراجعة وجيه أسعد. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977.

مسلان، ميشال. **علم الأديان: مساهمة في التأسيس**. ترجمة عز الدين عناية. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، مشروع كلمة، 2009.

هيرودوت. **تاريخ هيرودوت**. ترجمة عبد الإله الملاح؛ مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001.

دوريات

شعراوي، عبد المعطي. «أثينا.. المدينة والأسطورة». **عالم الفكر**. السنة 38، العدد 2 (تشرين الأول/ أكتوبر-كانون الأول/ ديسمبر 2009)، ص 259-292.

عبد الغني، محمد. «نظرة الأثِينيِّين إلى الأسطورة». **عالم الفكر**. السنة 40، العدد 4 (نيسان/ أبريل- حزيران/ يونيو 2012)، ص 7-45.

الأجنبية

Books

Apollodorus. *The Library of Greek Mythology*. Translated by Robin Hard. World's Classics. Oxford; New York: Oxford University Press, 1997; 2008.

Arvidsson, Stefan. *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Translated by Sonia Wichmann. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Borgeaud, Philippe. *L'Histoire des religions*. Gollion, Suisse; [Paris]: Infolio, 2013.

Dubuisson, Daniel. *Mythologies du XXe siècle: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Mythes, imaginaires, religions. 2ème éd. revue et augmentée. Villeneuve-d'Asq: Presses universitaires du Septentrion, 2008.

Dumézil, Georges. *The Destiny of the Warrior*. Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

______. *Le Festin d'immortalité: Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études; 34. Paris: P. Geuthner, 1924.

______. *Flamen-Brahman*. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation; 51. Paris: P. Geuthner, 1935.

______. *Gods of the Ancient Northmen*. Edited by Einar Haugen; Introd. by C. Scott Littleton and Udo Strutynski. UCLA Center for the Study of Comparative Folklore and Mythology. Publications; 3. Berkeley: University of California Press, 1973.

______. *Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*. La Montagne Sainte-Geneviève; 1. Paris: Gallimard, 1941.

______. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. Translated by Derek Coltman. 2nd ed. New York: Zone Books, 1988.

______. *Mythe et épopée, 1: L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1968.

______. *Mythe et épopée, 2: Types épiques indo-européens, un héros, un sorcier, un roi*. Bibliothèque des sciences humaines. 4ème éd. Paris: Gallimard, 1986; [1971].

______. *Mythe et épopée, 3: Histoires romaines*. Bibliothèque des sciences humaines. 3ème éd. corrigée. Paris: Gallimard, 1985; [1973].

______. *Ouranós-Váruna: Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Collection d'études mythologiques; 1. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934.

______. *Rituels indo-européens à Rome*. Etudes et commentaires; 19. Paris: C. Klincksieck, 1954.

Dumézil, Georges. *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais: Vingt-cinq esquisses de mythologie*. Bibliothèque des sciences humaines; 85. Paris: Gallimard, 1985.

Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*. Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 1990.

Eliade, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Préface de Georges Dumézil. Bibliothèque scientifique. Paris: Payot, 1953; 2004.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. A new abridgement from the second and third editions; Edited with an introduction by Robert Fraser. World's Classics. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.

Glendinning, Simon (ed.). *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1999.

Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

______. *Le Totémisme aujourd'hui*. Mythes et religions; 42. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

Lincoln, Bruce. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Littleton, C. Scott. *The New Comparative Mythology; an Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Müller, Friedrich Max. *Essai de mythologie comparée*. Trad. de l'anglais de M. Max Müller; préf. par Ernest Renan. Paris: A. Durand, 1859.

______. *La Science du langage: Cours professé à l'Institution royale de la Grande-Bretagne en l'année 1861*. Traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur, par George Harris et Georges Perrot. 3ème édition, revue et augmentée sur la 8ème édition anglaise. Paris: Durand et Pedone-Lauriel, 1876.

Waardenburg, Jacques (comp.). *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research*. Religion and Reason; 3. New York: Walter de Gruyter, 1999.

Periodicals

Dumézil, Georges. «La Préhistoire des flamines majeurs.» *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 118 (1938), pp. 188-200.

Ginzburg, Carlo. «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil.» *Annales: Economies, sociétés, civilisations*. Vol. 40, no. 4 (1985), pp. 695–715.

Littleton, Covington Scott. ««Je ne suis pas ... structuraliste»: Some Fundamental Differences between Dumezil and Levi-Strauss.» *Journal of Asian Studies*. Vol. 34, No. 1 (November 1974), pp. 151-158.

Meslin, Michel. «De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée: L'Oeuvre de Georges Dumézil (A propos d'un livre récent).» *Revue Historique*. Tome 248, fasc. 1 (503) (Juillet-September 1972), pp. 5-24.

Momigliano, Arnaldo. «Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization.» *History and Theory*. Vol. 23, no. 3 (1984), pp. 312-330.

Smith, Pierre et Dan Sperber. «Mythologiques de Georges Dumézil.» *Annales: Economies, sociétés, civilisations*. Vol. 26, nos. 3-4 (1971), pp. 559-586.

Thesis

De Putter, Eric. « Les Trois fonctions indoeuropéennes et l'instrument de musique: Lectures de mythologies trifonctionnelles et de leurs héritages, en fonction de la place structurelle et du rôle symbolique de l'instrument de musique.» Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, Strasbourg, 2009.

Documents

Lévi-Strauss, Claude. «Réponse au discours de réception de Georges Dumézil.» Académie Française, 14 Juin 1979. Accessed on 20/12/2015, at: http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-georges-/dumezil.

الحبيب استاتي زين الدين*

Elhabib Stati Zineddine**

الممارسة الاحتجاجية بالمغرب
دينامية الصراع والتحول

Protest in Morocco
Dynamic of Struggle and Transformation

ملخص: بقدر ما عبّرت الممارسة الاحتجاجية في المغرب عن درجة من التعايش بلغها الفاعلون السياسيون والاجتماعيون زمن التسعينيات، واستبعاد العنف من العمل السياسي، وقبول منطق الاختلاف، والتداول على السلطة، ودافعت عن الحق في الوجود في الفضاء العام للتعبير عن فشل السياسات الاجتماعية الحكومية في تحقيق التنمية المنشودة، تزامنًا مع حكومة التناوب سنة 1998، وأثبتت قدرتها على إحداث نوع من التغيير الدستوري والسياسي بعد موجة الحَراك العربي، وبفضل دينامية حركة 20 فبراير المغربية سنة 2011، أظهر النظام السياسي، في المقابل، ذكاءً استراتيجيًا ملحوظًا تجلّى في قدرته الدائمة على الانفتاح المتدرِّج، وتنظيم التنفيس الدوري المستمر، وإعطاء إشارات في اتجاه المراجعة والتقويم وتغيير ما يحتاج إلى تغيير.

الكلمات المفتاحية: الاحتجاج، التراكم، التحول، الإصلاح، الاستمرارية

Abstract: The 1990s protest movement in Morocco expresses the degree of coexistence achieved by political and social activists, their renouncement to violence and acceptance of divergence in political action, and their demand for alternation of power. In 1998, with the government change, Moroccans defended their right to participate in the public sphere and protested the failure of government social policy to achieve the desired development. In 2011, thanks to the dynamism of the Moroccan February 20 movement, they were able to achieve a certain level of constitutional and political change, after the wider Arab Spring Movement. Equally, the political regime demonstrated a notable strategic intelligence, through its constant ability for gradual opening, the organization of periodic appeasement gestures and signaling its intent for revision, reform, and change where needed.

Keywords: Protest, Accumulation, Transformation, Reform, Continuity

* أستاذ الفلسفة في التعليم الثانوي التأهيلي. دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاضي عياض، في مراكش؛ المغرب.

** Philosophy Teacher in Secondary Education. He holds a PhD in Political Science from Cadi Ayyad University, Marrakesh, Morocco.

مقدمة

إن تنامي الحركات الاحتجاجية وتنوّعها خلال السنوات الأخيرة، ولا سيما في المنطقة العربية، يعكس نوعًا من التطور والنضج في اعتماد الناس طرقًا مؤثرة في مواجهة ما يعترضهم من مشكلات[1]، وأيضًا السعي الدائم إلى إيجاد الحلول الكفيلة بتجاوزها جزئيًا أو كليًا. يجد هذا الاعتماد حجته في ما حققته الاحتجاجات الاجتماعية، في تجارب خارجية، من خلخلة للبنى التقليدية، في أفق دمقرطة الحياة السياسية والتحرر الاجتماعي والاقتصادي، وفي ما مارسته تحركات شعبية داخلية من ضغوط على السلطات العمومية من أجل تلبية مطالبها المختلفة.

إن الوقائع التي تشهد على هذه التحركات كثيرة، ويكفي أن نذْكر أن تاريخ الكون، كما تكشف الكتابات التاريخية والسياسية، يشكل، في مجمله، سلسلة طويلة وشاقة من تمرد الأبناء على الآباء، والمظلومين على الظالمين، والفقراء على الأغنياء، والصغار على الكبار، والمسودين على السادة[2]؛ ففي المجتمعات كلها، وفي الأزمنة كافة، ثمة حركة احتجاجية مستمرة في الزمان والمكان، تجمع بين الثابت والمتغير في آن، عبر أجيال وأوضاع دائمة وغير منتهية، نكاد نعاينها في الأنماط والاتجاهات المختلفة، إذ هي من مكونات المبنى المحتمل للفاعلية الاجتماعية، ومن محددات معناها العميق[3].

لم يكن المغرب، بحكم جغرافيته الاستراتيجية وسوسيولوجيته البشرية المتنوعة، بمنأى عن هذه الفاعلية الاحتجاجية؛ فقد لاحظ بول باسكون، مثلًا، منذ أكثر من ربع قرن، أن المرء إذا تساءل عن «ماهية المجتمع المغربي»، أو إذا قرأ صحفًا في المغرب أو خارجه، أو رجع إلى كتب متخصصة تتناول هذا الموضوع، يُدهشه العدد الهائل من الأجوبة المتناقضة[4]. تبرز هذه الطبيعة التناقضية على الصعيد الاجتماعي، وبشكل صارخ، وفق محمد نور الدين أفاية[5]. أما الخطيبي، فيقارب المفارقة من زاوية مغايرة، حيث يمّحي المغربي أمام السلطة تارة ويتآلف معها تارة أخرى. ومن حيث كونه مسالمًا ومحبًا للمظاهر، يغدو جافًا وصامتًا حين تفاجئه عاصفة الأحداث. وحين يثور، فإنه يكنس كل ما يعترض طريقه. حينما يكون المغربي ثريًا، يشكّل لنفسه زبائنه، أما في فقره، فإنه يتوصّل إلى أن يكون من بين أولئك الزبائن[6]. وينظر عبد الله حمودي إلى هذه المفارقة من زاوية الصبر فيميز الطبقات المحرومة التي تأمل دائمًا في تحسّنٍ خارق لمصيرها، رغم خيبة الأمل التي تتكرر

(1) ربيع وهبة، «الحركات الاجتماعية تجارب ورؤى»، في: ربيع وهبة [وآخرون]، **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي: مصر، المغرب، لبنان، البحرين**، تحرير عمرو الشوبكي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 37 (بتصرف).

(2) فاروق القاضي، **آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004)، ص 4.

(3) عبد الرحيم العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي**، تقديم إدريس بنسعيد، دفاتر وجهة نظر؛ 14 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2008)، ص 77 وما بعدها.

(4) محمد نور الدين أفاية، **السلطة والفكر: نحو ثقافة الاعتراف في المغرب**، شرفات؛ 3 (الرباط: منشورات الزمن، 2001)، ص 81.

(5) المرجع نفسه، ص 82.

(6) عبد الكبير الخطيبي، **المغرب العربي وقضايا الحداثة**، ترجمة أدونيس [وآخرون] (الرباط: منشورات عكاظ، 1993)، ص 88.

باستمرار[7]. أما نور الدين الزاهي، فلا يعتبر هذه المفارقة، التي تسكن في أعماق المغاربة، فطرية، بل تاريخية بالأساس. وكل ما يتشكل عبر التاريخ يتفكك عبر التاريخ. ويمكن اعتبار إحدى علامات بدايات التحول والتفكك ومؤشراتها تلك اللحظة التي يدخل فيها التاريخ بكل ثقله، واستمراريته واسترساله في توترات ظاهرة وخفية، مع راهن المجتمع، وحاضره ومتغيره[8]. وإذا كانت الأحداث تتسارع، وإذا كانت المفاهيم تتوالى الواحد بعد الآخر، من الخضوع والصمت إلى الاحتجاج، ومن السكينة إلى الحركة، ومن التقبل إلى الجفاء، فذلك لأن المغرب والمجتمع المغربي لا يطمئنان إلى الركود أو الحصر (Blocage) الذي وصُف به في بعض المراحل من تطوره[9]، وإنما على عكس ذلك، يعرف كثيرًا من التحولات؛ تحولات وليس فقط تغيرات، بحسب محمد جسوس، أي تحوُّل في قواعد اللعب وفي الغايات والوظائف، والبنى التي يعتمد عليها هذا المجتمع[10]. يبدو أنه ينبغي لنا تمديد التفكير، بحسب دعوة باسكون، إلى ما هو أبعد قليلًا، وتجاوز المونوغرافيات، وهي دراسات سكونية وغير تفسيرية، وتجاوز المشكلات المبنية كلها على الفوارق، والتي تنسى الجوهري[11]، خصوصًا أن كثيرين من الناس أخذوا يطرحون تساؤلات كبيرة جدًا حول طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه[12].

الأكيد هو أن الحركات الاحتجاجية توجد في صلب هذا التحول، الذي يسم طبيعة المجتمع المغربي، بالنظر إلى كون الاتساع الكمي والكيفي للاحتجاجات الجماعية صار لازمة للفضاءات العامة في المجالات المختلفة، حضرية أكانت أم قروية أم شبه حضرية. لذلك، يجد الباحث نفسه ملزمًا بالبحث عن إجابات دقيقة عن التغييرات التي خضع لها السلوك الاحتجاجي في السياق المغربي منذ أواسط تسعينيات القرن الماضي، بهدف استجلاء مسبباتها ونتائجها وامتداداتها.

(7) يرى عبد الله حمودي أن صمود هذا الأمل رغم جميع الإخفاقات ليس قدريًا ولا خوفًا من القمع. والانتفاضات التي تهز المدن بين الفينة والأخرى وتُقمع بعنف، دليل على هذا التأرجح بين الغضب الذي تغذيه الإحباطات وعدم الوفاء بالوعود من جهة، والانتظار الذي يؤيده الاعتقاد في قدرات المركز الموزع الخارقة على إغاثة المحرومين، من جهة أخرى. انظر: عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، المعرفة الاجتماعية (الدار البيضاء: دار توبقال، 2000)، ص 36.

(8) نور الدين الزاهي، «المغاربة والاحتجاج»، **وجهة نظر**، العددان 19 ـ 20 (ربيع وصيف 2003)، ص 12.

(9) السبب الذي حدا ببعض المؤرخين المغرضين إلى زعم أن تاريخ المغرب راكد لا يتجدد وأن ركوده يدل على بنية اجتماعية قارة ونفسانية جماعية ثابتة، هو الصورة التي كان عليها المغرب خلال القرن التاسع عشر وإلى غاية أوائل القرن العشرين. والواقع الذي يجب التذكير به دائمًا، هو أن تلك الصورة القاتمة من التمزق والتفكك والتقهقر، وإن ظهرت من حين إلى آخر، ليست معطًى أزليًا، مستقلًا عن مؤثرات الزمان، بل هي دائمًا، وكلما تجسدت، وليدة أحداث معيّنة وأسباب طارئة. انظر: عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 423.

(10) محمد جسوس، **طروحات حول المسألة الاجتماعية**، كتاب الشهر؛ 6 (الدار البيضاء: الأحداث المغربية، 2003)، ص 74.

(11) التفكير البعيد الأمد يُلزمنا بالوقوف عند هذا الجوهر الذي يميز المجتمع المغربي. وأولى الخطوات التي ينبغي القيام بها هي الكشف عن المغالطات التاريخية التي حجبت هذا الجوهر. «عندما تتعايش بعض الملامح المغلوطة تاريخيًا، في كل مجتمع، وعلى أي صعيد، يمكن لنا القول إن هناك استلابًا، بل يمكن لنا، من ثم، استخلاص نظرية للاستلاب المعمّم، وهو مرض حقيقي أصاب مجتمعنا». انظر: بول باسكون، «طبيعة المجتمع المغربي المزيجة»، نشر النص بمجلة **لاماليف** (كانون الأول/ ديسمبر 1967)، وأعاد نشره منتدى ابن تاشفين: «المجتمع والمجال»، في: **بول باسكون أو علم الاجتماع القروي** (الدار البيضاء: مطبعة دار القرويين، 2014)، ص 54.

(12) المرجع نفسه، ص 54.

إذا كان المحرك الرئيسي لفعل الاحتجاج الشعبي في فترة الاستعمار يتمثّل في تعبئة القوى المدنية والسياسية للدفاع عن الوطن ضد سلطات الحماية، فإن هذا الفعل اتخذ بين الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي شَكْل حركات احتجاجية سياسية، بخلفيات اجتماعية، عملت من خلالها أحزاب المعارضة على استثمار الإضراب العام، الذي كان الشكل الاحتجاجي المهيمن آنذاك، قصد تصريف صراعها مع النظام السياسي حول السلطة، وفق ثنائية «العنف والعنف المضاد». ومنذ التسعينيات، بدأ الاحتجاج يتجه إلى الطابع السلمي غير العنيف، وارتبط، أساسًا، بمطالب ذات طبيعة اجتماعية صرفة، لاعتبارات متعددة، يمكن إجمالها في تحوُّل بنية السلطة الحاكمة من نظام مغلق إلى نظام مفتوح نسبيًا، وإدراك التنظيمات النقابية والحزبية أنها تقوى على الدعوة إلى الاحتجاج، لكنها تعجز عن السيطرة على أعمال التخريب والعنف الدموي التي تصاحبه، وذلك تزامنًا مع التغيرات التي وقعت على المستوى الدولي، في مقدمتها انهيار الاتحاد السوفياتي، وارتفاع الطلب على احترام حقوق الإنسان، وما رافقه من دعوات لتحرير الفضاءات العامة أمام مكونات الشعب المختلفة للتعبير عن انشغالاتها وتطلعاتها، وهو ما أفرز على الصعيد الداخلي ظهور مجموعة من جمعيات المجتمع المدني التي ساهمت، في حدود مواردها وإمكاناتها، في تكريس الثقافة الديمقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وهو ما سمح بانتقال دينامية فعل التغيير من المعارضة السياسية إلى الفئات الشعبية[13]، فجعل هذا الانتقالُ فعل الاحتجاج تمرينًا يوميًا مألوفًا، تتعدد تعبيراته ومميزاته داخل الفضاء العام المغربي. فكيف يعبّر هذا الفعل عن نفسه؟ وعلى ماذا يدّل؟ وما هي أبرز العوامل المتحكمة فيه؟ وهل يحمل مضمونًا اجتماعيًا أم مضمونًا سياسيا؟ وما أوجه ثباته وتحوّله؟ ثم قبل هذا وذاك، أيّ معنى يحيلنا إليه مصطلح الحركات الاحتجاجية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، ستعمل هذه الورقة، في **القسم الأول**، على تبيان المقصود بمصطلح الحركات الاحتجاجية، وإلقاء نظرة عامة، في **القسم الثاني**، على أهم التطورات التي شهدها الفعل الاحتجاجي في المغرب. أما **القسم الثالث**، فسيحدّد أشكال الممارسة الاحتجاجية المختلفة، فيما يرصد **القسم الأخير** الخصائص التي تتميز بها هذه الممارسة في ظل ثنائية الثابت والمتغير.

في مصطلح الحركات الاحتجاجية

إن كثافة حضور الحركة الاحتجاجية في الاجتماع الإنساني تجعل هذه الحركةَ ظاهرة مجتمعية حاضنة لكل فعل وسلوك تمردي وانتفاضي أو ثوري[14]؛ فهي تنطلق في الغالب برفع مطالب دنيا وبسيطة، وبجموع صغيرة ومتناثرة، ثم سرعان ما تتسع مكانًا وزمانًا إذا سمحت الظروف والسياقات والفرص السياسية بذلك، فتتخذ أشكالًا جديدة تسير بالحركة الاحتجاجية في اتجاه تصاعدي، وصولًا إلى انتفاضات عارمة أو تمردات دامية أو ثورات تستهدف رأس النظام. والنماذج على ذلك متشعبة، كما

(13) إدريس جنداري، **المسألة السياسية في المغرب: من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية**، دفاتر وجهة نظر؛ 26 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2013)، ص 108.

(14) توفيق عبد الصادق، «حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب: مكامن الاختلال وإمكان النهوض»، **المستقبل العربي**، السنة 37، العدد 426 (آب/ أغسطس 2014)، ص 86.

في حالة الثورة الفرنسية مثلًا، حيث تطوّرت حركات الاحتجاج من دون أن يكون ذلك مقصودًا في البداية، إلى ثورة اكتسحت الحكم، وهو ما حدث في حالة الولايات المتحدة الأميركية أيضًا[15]. وفي مصر وتونس، لم يكن هدف الدعوة إلى الثورة في الأصل أن يُطاح نظام حسني مبارك أو نظام زين العابدين بن علي، بل تسيير حركات احتجاج سلمية، حوّلها سوء تقدير فاعليتها بشكل متدرج إلى ثورة قلبت موازين القوى داخل البلدين.

إذًا، ليست الحركات الاحتجاجية كذلك بسبب التسمية طبعًا، بل بالنظر إلى خصائصها وتعبيراتها اللغوية والجسدية التي يوجهها المحتجون نحو جهة ما، يفترض توتر العلاقة بينهم بخصوص سوء توزيع منافع ومصالح الحقل الذي ينتمون إليه جميعًا. ربما يكون هذا التوتر حاضرًا في الأشكال الاحتجاجية الأخرى، مثل الانتفاضة أو التمرد أو الثورة، لكن التسمية تظل رهينة بالمسار والمآل الذي يمكن أن تسلكه؛ فهي متوترة وآنية بطبيعتها، باعتبارها ردود فعل على ضغوط أو إكراهات لا تطاق، وتحضر بدرجة عالية التوتر والعنف، خاصة العنف المضاد[16]. وهي عبارة عن مجموعة من الأفعال الجماعية التي تتمايز عن الأنشطة التنظيمية والمؤسسية[17]. إنها عملية استعمال الجماهير الفضاء العام واحتلاله، بغية التعبير سياسيًا عن الآراء والمطالب التي لا تعبّر عنها داخل المؤسسات والتنظيمات التقليدية[18]. ويعتبرها عمرو الشوبكي أشكالًا متنوعة من الاعتراض، تستخدم أدوات يبتكرها المحتجون للتعبير عن الرفض، أو لمقاومة الضغوط الواقعة عليهم أو الالتفاف حولها[19]. إنها أشكال منتشرة في الفئات الاجتماعية والسياسية كافة، ويمكن أن تتخذ أشكالًا هادئة أو هبات غير منظمة[20]، تحاول في إطارها إرادات جماعية مختلفة إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي بشكل كلي أو جزئي في نمط القيم السائدة والممارسات السياسية، وذلك بين أفراد يجدون في الحركة تجسيدًا لمعتقداتهم ونظرتهم إلى الوضع الاجتماعي المنشود. ينتمي هؤلاء الأفراد، في الغالب، إلى الفئات المهمشة التي تقع على مسافة بعيدة من المركز، سواء أكان سلطة أم ثروة أم ثقافة أم رمزًا. وينقل لنا التاريخ الاجتماعي والسياسي أنه كلما أدركت جماعة معيّنة أنها أصبحت غير مرئية ومكشوفة ومطالبها مهمشة، سارعت إلى التعبير عن مطالبها في الشارع العام. إن هذه الجماعة التي يحسبها مالكو الثروة والسلطة بمثابة حجر مطروح في الشارع، سرعان ما تصبح، بحسب إريك هوفر، حجر الزاوية في بناء عالم جديد؛ فالمهمَّشون هم خميرة التغيير. لم تكن سخرية من السخريات أن هؤلاء كانوا في وقت من الأوقات في أوروبا هم الذين عبروا المحيط لبناء مجتمع جديد في القارة

(15) عزمي بشارة، «في الثورة والقابلية للثورة»، سلسلة دراسات وأوراق بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2011، ص 42.

(16) إدريس بنسعيد في تقديمه لكتاب: العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 7.

(17) إيمان محمد حسني عبد الله، **الشباب والحركات الاجتماعية والسياسية: دراسة في الإعلام والرأي العام ترصد إرهاصات ثورة 25 من يناير 2011 م** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 59.

(18) Nonna Mayer, «Le Temps des manifestations,» *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 42, no. 129: *La Sociologie durkheimienne: Tradition et actualité* (2004), p. 219.

(19) عمرو الشوبكي، مقدمة، في: وهبة [وآخرون]، ص 31.

(20) المرجع نفسه، ص 31.

الأميركية، بل كان هذا هو الشيء الطبيعي[21]، ثم ما فتئ أن صار هؤلاء في الأوقات كلها، وفي جميع بقاع العالم، القوة الأساسية لكسر شوكة التسلط وللدعوة إلى الإصلاح والتغيير.

رغم أن التاريخ المغربي الرسمي ظل ينظر إلى عامة الناس نظرة توجس وحذر، وأحيانًا نظرة عدم مبالاة إزاء التضامن الذي يبديه المغاربة عندما يتعلق الأمر بمعيشهم وكرامتهم، بعيدًا عن إرادة المخزن، وضد هذه الإرادة في بعض الأوقات، نسجل ظهور كتابات موازية في علم الاجتماع والسياسة في المغرب تعنى بحركاتهم الجماعية ودورها في بناء الدولة والمجتمع. سمحت هذه الكتابات نسبيًا في إخراج الحركة الاحتجاجية ومكانة المهمَّشين فيها من إطار «المسكوت عنه» أو «اللا مفكر» فيه، بحسب صياغة محمد أركون[22]، إلى إطار النظر إلى المجتمع بأكمله، وتجاوز اختزاله في الخطاب الإجماعي للماسكين بالسلطة، لأن الفهم ينبع من الاختلاف لكشف جوانب أحداث معيّنة من هوامشها[23]. في هذا السياق، دعونا نلقِ نظرة على مسار الممارسة الاحتجاجية في الزمن المغربي، في محاولة لفهم صيرورتها وأهم التحولات التي رافقتها.

نظرة عامة إلى مسار الاحتجاج في المغرب

بالنظر إلى موقع المغرب الجغرافي، فإن هذا البلد كان مثار أطماع عدة ومنازعات من أجل بسط النفوذ عليه جغرافيًا وبشريًا واقتصاديًا[24]. ولا جدال في أن طبيعة المغرب الجبلية انعكست على طبيعة السكان الذين عُرفوا منذ القدم بصلابتهم ومهارتهم القتالية، مستفيدين من الظروف الجغرافية الملائمة[25]. ويعد رد الفعل المغربي على الاستعمار تلقائيًا وعميقًا وسريعًا ومستمرًا، يغذّيه في الأفراد حب البقاء، وتذكّيه في الجماهير مشروعية الدفاع عن النفس[26]، والذب عن الكيان والميل إلى الحرية الفردية والاجتماعية باعتبارها من الصفات التي امتاز بها المغاربة في جميع مراحل حياتهم وتجاربهم التاريخية[27]. ولم يرتبط دفاعه واحتجاجه عن حقه في العيش حرًّا وكريمًا بالمستعمر فحسب، بل امتد داخليًا إلى الدولة ذاتها أيضًا، تعبيرًا عن تقصيرها في جانب من الواجبات التي ينبغي أن تقوم بها لمصلحته.

(21) إيريك هوفر، **المؤمن الصادق: أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية**، ترجمة غازي بن عبد الرحمن القصيبي (أبو ظبي: كلمة، 2010)، ص 54.

(22) محمود إسماعيل عبد الرزاق، «المهمشون في التاريخ الإسلامي»، في: عبادة كحيلة (إشرف)، **الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور: أعمال ندوة عقدت بالقاهرة في الفترة، 22-24 أبريل 2003** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2005)، ص 101.

(23) جان كلود شميت، «تاريخ الهامشيين»، في: جاك لوغوف (إشراف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 440.

(24) فادية عبد العزيز القطعاني، «الحركة الوطنية المغربية 1912-1937 م»، **المجلة الجامعة** (جامعة بنغازي)، السنة 1، العدد 16 (شباط/ فبراير 2014)، ص 35.

(25) عبد الفتاح مقلد الغنيمي، **موسوعة المغرب العربي**، مج 1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1994)، ص 21.

(26) مقدمة عبد الله إبراهيم لكتاب: أمحمد مالكي، **الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 20، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، ص (ب).

(27) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط 5 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993)، ص (و).

بالرجوع إلى حالة السيبة[28]، فإلى جانب ما اتسمت به من فوضى عارمة وعنف دموي بين القبائل، وبينها وبين المخزن[29]، نجدها في الأساس ترمز إلى تصادم مشروعين سياسيين يسعيان كلاهما للطعن في مشروعية الآخر، وفي اختياراته السياسية أو العقدية أو الاقتصادية[30]. لذلك، فباستثناء حركة الدباغين في فاس وحركة الإسكافيين في مراكش التي غذتها الحمولات الاجتماعية والاقتصادية رغم تداخلها شيئًا ما مع الجانب السياسي، يدخل باقي الأحداث التي احتضنها مجال السيبة في إطار الصراعات والتمردات السياسية لا في إطار الحركات الاحتجاجية.

(28) يثير مجموعة من الباحثين انتباهنا إلى أن السيبة باللسان العربي الدارج في المغرب هي حالة ناس خرجوا من وضع الرعية المنقادين لأمير، هو صاحب السلطة المخزنية المركزية. يعبّر هذا الوضع، عمومًا، عن وقوف بعض القبائل في وجه عمليات الاحتواء التي يتوجه بها المخزن، وذلك في شكل وساطات زواياتية أو «حَرْكات» (بسكون الراء) عسكرية أو غيرها من الأساليب؛ فالقبائل المنتمية إلى بلاد السيبة، كما يقول ميشو بلير، لم تكن تعترف بسلطة المخزن السياسية وبجهاز السلطة الإداري، وإن كانت تعترف بسلطة الأخير الدينية وسيادته الروحية. لكن الجدير بالذكر أن هذه العقيدة الانقسامية الراسخة للقوى الأجنبية، التي تبدو جلية في كتابات بلير وكارلتون كون، غابت عنها خصوصية العلاقة القائمة بين الشعب والسلطان؛ فالتجربة التاريخية تؤكد أن هذا الأخير لا يملك سلطة روحية فقط على ساكنة بلاد السيبة (فهذا الادعاء تبسيطي لهذه العلاقة)، بل في الواقع كان هناك أيضًا أنماط متنوعة من العلاقات التي يمكن القبائل من خلالها ربط صلاتها بالمخزن. للاستزادة، راجع، على سبيل المثال لا الحصر: محمد حجي (إشراف)، **معلمة المغرب: موسوعة علمية رائدة** (الرباط: مطابع سلا، 2002)، ج 15، ص 5206؛ عبد الرحيم العطري، «الحركات الاحتجاجية في المغرب: من زمن الانتفاضات الكبرى إلى حركات 20 شباط / فبراير،» في: توفيق المديني [وآخرون]، **الربيع العربي.. إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 63 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 280 وما بعدها، وإدموند بورك، **الاحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار، 1860 ـ 1912**، ترجمة محمد أعفيف، نصوص وأعمال مترجمة؛ 17 (الرباط: جامعة محمد الخامس أكدال، 2013)، ص 38 وما بعدها.

(29) يشير المخزن، بداية، إلى المكان الذي كانت تُجمع فيه الضرائب الشرعية والموجَّهة إلى بيت مال المسلمين. وبعيدًا عن دائرة اللغة، تتبدى التغايرات والاختلافات على صعيد زمن ولادة المخزن والمعنى الذي اتخذه مغربيًا؛ فمن نظرية «المخزن ـ القبيلة» لكوتيي وهنري تيراس التي استقياها من ابن خلدون الذي يربط السلطة السياسية وممارستها للسلطة بالمجتمع القبلي (المخزن بهذا المفهوم هو مخزن القبيلة أو الاتحاد القبلي المهيمن في حقبة تاريخية معينة)، إلى مفهوم «المخزن ـ الزاوية» الذي استخلصه الأميركي كليفورد كيرتز بعدما هاله تعدد الزوايا في مغرب القرن السابع عشر، فقال بالمخزن المرابطي أو الموحدي. يدحض عبد الله العروي في كتابه **مجمل تاريخ المغرب** مقولة أن المخزن قبيلة في الحكم أو أنه إقطاعية أو نموذج للاستبداد الشرقي بالنظر على الخصوصيات المغربية، ويشير إلى تغير دلالته من عصر إلى آخر. وارتبط ظهور المخزن ببذور فكرة الدولة بمفهومها العصري، والمخزن كمصطلح شائع في مغرب القرن التاسع عشر، يتخذ عند العروي شكلين: الأول ضيق يحيل إلى البيروقراطية والجيش وكل من يتقاضى أجرًا من الخزينة السلطانية، وليس من الأحباس كأعضاء الإدارة الحضرية، والهيئة المكلفة بالأمن في المدن وإلى حد ما في القرى. والشكل الثاني واسع ينكب على مجموع الجماعات المشكّلة لأعضاء المخزن الضيق، الخاصة، قبائل الجيش ـ الشرفاء ـ الصلحاء. ويرى عبد اللطيف أكنوش أن الملك المغربي سلطان ورئيس لما يسمى «المخزن». والمخزن بالنسبة إليه تنظيم سياسي ـ اجتماعي تميز به المغرب خلال تاريخه الطويل؛ فرغم أن البنى الشكلية المخزنية أسقطت من النظام السياسي المغربي مع حصولنا على الاستقلال، وحلّت محلها بنى إدارية عصرية موروثة من عهد الحماية، فإن هذه البنى ليست في الواقع سوى مجموعة من الوسائل المادية التي تمكن السلطان المغربي ـ بوصفه السلطة التراثية الوحيدة من تقوية التنظيمية للنظام السياسي ككل. بهذا المعنى، يباشر السلطان المغربي «حكم البشر»، تاركًا إدارة الأشياء لـ«التقنوقراطية اللائكية» (بالمعنى الذي قدمه ماكس فيبر). وهو في حكمه هذا يعتمد على «الخاصة»، أي مجموعة من الأفراد المنتمين إلى العائلات المخزنية التي ارتبطت تاريخيًا بالعائلة الملكية وبالمؤسسة السلطانية التراثية .وفي المنحى نفسه، يقول عبد الرحيم المنار السليمي إن مصطلح «المخزن» يُستخدم في المغرب للتعبير عن رجال القصر المحيطين بالملك، الذين لهم نفوذ كبير وتدخّل في الحياة السياسية. ويفضل محمد الطوزي استعمال لفظ «دار المخزن»، ولا يؤيد التعريفات التي تخلط بين أجهزة الدولة ونظام المخزن وبينه وبين دار السلطان؛ فالمخزن، موضع الإسقاطات السلبية والإيجابية على السواء، همه الوحيد هو الحفاظ على الأمن والاستقرار، وجعل «مصلحة الدولة» قيمة فوق كل اعتبار. هذه مهمات تستوجب استعمال القوة بشكل مستمر، وترك الأخلاق جانبًا؛ فهو أداة لممارسة السلطة، لكن شرعيته لا تتداخل أو تتلاقى مع شرعية الملك؛ فهذا الأخير ـ وإن كان رئيسًا للمخزن ـ غير متورط في أنشطته. للمزيد، انظر مثلًا: هند عروب، **المخزن في الثقافة السياسية المغربية**، دفاتر وجهة نظر؛ 4 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2004)، ص 29 وما بعدها؛ عبد اللطيف أكنوش، **السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم** (الدار البيضاء: مطبعة بروفانس، 1988)، ص 4 وما بعدها؛ عبد الرحيم منار السليمي، «الحركات الاحتجاجية في المغرب: المسار والمآل»، في: وهبة [وآخرون]، ص 120، ومحمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين، 1792 ـ 1822**، ترجمة عن الإنجليزية محمد حبيدة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 14.

(30) إدريس بنسعيد في تقديمه لكتاب: العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 10.

في فترة الاستعمار، زاوج المغاربة بين الكفاح المسلح والاحتجاج السلمي، فواجهوا سلطات الحماية الفرنسية والإسبانية بالسلاح، ثم سرعان ما احتجوا سلمًا بالتضرع إلى الله ألا يفرّق العرب عن إخوانهم البربر بعد صدور ما سميّ «الظهير البربري» الذي استثمرته الحركة الوطنية بذكاء لدفع الناس إلى مواجهة الاحتلال الأجنبي. بعد الاستقلال، أصبحت الحركات الاحتجاجية في المغرب وسيلة لتصريف الصراع الأيديولوجي- السياسي بين الأحزاب السياسية المعارضة والسلطة الحاكمة، داخل الساحات والقاعات العمومية ومؤسسات التعليم الثانوية والكليات، وعلى صفحات جرائدها، وغيرها من الفضاءات التي شهدت صراعًا عنيفًا وانتفاضات مدوية بين السلطة والمحتجين. وقد خفّت حدة هذا التصادم في التسعينيات، حين اتخذت الحركات الاحتجاجية أشكالًا أقل عنفًا وأكثر تنظيمًا، تزامنًا مع موجة حقوق الإنسان، وارتفاع سقف المطالب الاجتماعية في مقابل التراجع النسبي للمطالب ذات الرمزية السياسية، سمحت بانتقال دينامية فعل التغيير من المعارضة السياسية إلى الفئات الشعبية[31]، وهو ما جعل الاحتجاج تمرينًا يوميًا مألوفًا، تتعدد تعبيراته ومميزاته، داخل الفضاء العام المغربي.

تأتي سنة 2011 لتُبرز التطور الحقيقي الذي حدث على مستويات شكل الحركات الاحتجاجية ومضمونها ومجالها، بالنظر إلى الدلالات التي أضْفتها حركة 20 فبراير على قوة الشارع «الناعمة»، بعيدًا عن المعارضة التقليدية، في إحداث التغيير، وبسبب أيضًا قدرة النظام السياسي على التقاط إشارات «الإرادة الشعبية» المطالِبة بضرورة القيام بالإصلاحات الدستورية والمؤسساتية اللازمة لبناء «دولة الإنسان».

تعرّف حركة 20 فبراير نفسها حركةً احتجاجية سياسية، تفاعلت مع موجة التحولات الإقليمية التي أحدثها الحراك العربي مطلع سنة 2011، وتأثرت بخصوصية الدولة والمجتمع، وأثّرت فيهما في الوقت ذاته، للتنديد بثنائية الفساد والاستبداد بالشارع العام. ورغم أن الحركة لم تفلح في التحول إلى حركة جماهيرية لها امتداد شعبي، فإن احتجاجاتها شكّلت، مقارنة بالتحركات الحزبية، المحك الحقيقي لمدى جدية الإصلاحات التي باشرها المغرب في السنوات الأخيرة. كما أنها أثبتت، على خلاف ما هو رائج، درجة الوعي السياسي لدى فئة الشباب، ومدى استعداده لممارسة دور مؤثر في صناعة المستقبل وصوغ خطوطه ومساراته[32]، وإن كان الفارق كبيرًا بين الاستعداد لإحداث التغيير وتوجيه مساره في الاتجاه الذي يخدم المصالح المتضاربة للقائمين عليه، في ظل نظام سياسي يُجِيد إعادة إنتاج نفسه، بفضل قدرته على تدبير الأزمات والتكيّف مع مختلف التقلبات الاجتماعية والسياسية، لتجذّره وفاعليته ومكانته في الثقافة السياسية.

لكن ما يستحق الذكر هو أن على الرغم من تراجع الحركة بنسبة كبيرة منذ سنة 2012، أو حتى ربما لم يعد لها تأثير واضح منذ التصويت على الدستور[33]، يمكن التأكيد أن ديناميتها، بعد أزيد من خمس

(31) جنداري، ص 108.

(32) لذلك، فإن تفسير تراجع الحركة وفهمه رهينا استحضار مجموعة من العوامل، جزء منها خارجي مرتبط بتطور الحراك الإقليمي على المستوى العربي والمغاربي، وجزء آخر محلي صرف، يتوزع هو الآخر على قسمين، أحدهما داخلي يتعلّق بطبيعة تركيبة الحركة نفسها، والآخر خارجي يتصل بخصوصية النظام السياسي المغربي. ففي مقابل خبرة هذا الأخير وذكائه وحُسن تدبيره، وما نجم عن ذلك من قدرة على الأخذ بزمام المبادرة، كانت الحركة أسيرة هشاشتها التنظيمية والسياسية، التي تجلّت في عدم قدرتها على تدبير الخلافات الأيديولوجية بين مكوناتها.

(33) في الحوار الذي أجراه منير عبد المعالي مع عبد الرحمان رشيق، الباحث في السوسيولوجيا الحضرية، حول الأخطاء الأساسية التي حدّت من تأثيرات 20 فبراير: «رشيق: هذه أسباب فشل الحراك المغربي»، اليوم 24 ، 2015/2/21، شوهد في 2015/2/22، في: http://www.alyaoum24.com/267031.html.

سنوات على نشأتها، ما زالت حاضرة في الفضاء العام، بصيغ جديدة، تستثمر التراكمات والتجارب الحاصلة في مجال الممارسة الاحتجاجية بالمغرب.

ويلاحظ في هذا الإطار أن أربع مناسبات، على سبيل المثال (احتجاج سكان طنجة ضد شركة التدبير المفوَّض أمانديس، وتشبث الطلاب الأطباء بعدم العودة إلى مُدرَّجات ومختبرات الدراسة والتكوين إلى حين تراجع وزارة الصحة عن مسودة مشروع قانون «الخدمة الصحية الوطنية»، بالإضافة إلى مسيرة الأساتذة المتدربين الضخمة التي تجاوز عدد المحتجين فيها عشرات الآلاف، وهو ما لم تَقْدِر النقابات ولا الأحزاب على جمعه في مسيرات مماثلة، رفضًا لمرسومي وزارة التربية الوطنية، وأخيرًا مجموع المسيرات التضامنية مع أسرة محسن فكري[34]، وما رافقها من تعبير عن رفض صريح لثنائية الفساد و«الحُكْرَة»)[35]، على اختلاف مضامينها والفاعلين فيها، تكشف وجود مجموعة من القواسم المشتركة بينها: **أولًا**، تغيب عن هذه الحركات زعامة الفاعل السياسي أو النقابي، وهذا الأمر أفسح المجال للشباب المتعلّم للتخلص من الخوف والتمرس على التفاوض والحوار مع ممثلي الحكومة من دون وسطاء. **ثانيًا**، شكّلت الإنترنت الحاضن الرئيسي لهذه الاحتجاجات، لأن التعبئة جرت على «فيسبوك» و«تويتر» و«واتساب» و«يوتيوب»؛ فداخل هذه العوالم الافتراضية ناقش المحتجون مطالبهم، وتداولوا في مشروعيتها، وهيّأوا المشاركين فيها على المستوى النفسي لتعزيز حماستهم، بمعنى أنه تم إرجاء قرار النزول إلى أرض الواقع إلى أن نضجت فكرة الاحتجاج وعدالة هذه المطالب. **ثالثًا**، استعارت هذه الاحتجاجات من الحركة شعارها المركزي المتمثل في المطالبة بـ«إسقاط» كل ما هو مرفوض وغير مرغوب فيه[36].

أشكال الحركات الاحتجاجية

إن المتتبع للمسار التطوري للحركات الاحتجاجية في بلادنا إلى حدود مطلع سنة 2011، يمكنه أن يسجل أن الزمن الاحتجاجي في المغرب ينقسم إلى ثلاثة أجيال، يتميز كل جيل منها بأشكال تخصه. وإذا كان من السهل عزل الجيل الأول عن الجيلين الثاني والثالث من حيث طبيعة الاحتجاج

(34) شاب مغربي لم يكن يتجاوز عمره 32 سنة عندما علق مساء يوم الجمعة 28 تشرين الأول/أكتوبر 2016 في مطحنة شاحنة لنقل النفايات، بينما كان يحاول منع قوات الأمن من مصادرة بضاعته من سمك «أبو سيف» غير المرخص بيعه في هذه الفترة من السنة في ميناء مدينة الحسيمة. وقد خلّف هذا الحادث المأساوي احتجاجات عارمة في المدينة، سرعان ما انتقلت عدواها إلى مجموعة من المدن المغربية، للتعبير عن الطريقة المهينة التي توفي بها، ورفْض كل أشكال الحكرة وتجبّر السلطة.

(35) لا توجد في اللغة العربية كلمة مرادفة لكلمة «الحُكْرَة» لها حمولة الكلمة ذاتها، كما تستخدمها وتفهمها شعوب المغرب العربي في تعاملاتها اليومية، لذا احتفظتُ بها كما هي. في المقابل، ترمز الكلمة في المعجم العربي، عمومًا، إلى الاحتقار والاستعلاء، وأصبحت تتخذ في الوقت الحاضر معنى «اللامساواة الاجتماعية» و«الظلم والإقصاء والتهميش الاجتماعي». في المغرب، استُعمل المفهوم سنة 2004 للتعبير عن حالة المنع التي تعرضت لها بعض الجرائد الجهوية، مثل *Ici et maintenant* في مدينة ورززات، أو **منبر بني ملال** في جهة تادلا أزيلال. وفي 22 كانون الثاني/يناير 2007 دعت الحركة الأمازيغية إلى وقفة احتجاجية ضد «الحُكْرَة» أمام مبنى البرلمان في الرباط تضامنًا مع الضحايا الثلاثين لأنفكو وأنمزي وتونفيت. وفي سنة 2011، شكّل مفهوم «الحُكْرَة» الكلمة المفتاح لحركة شباب 20 فبراير في الفضاءين الافتراضي والواقعي.

(36) للاستزادة بشأن هذه الدينامية، يمكن الرجوع إلى الحوار الذي أجريته مع جريدة **الوطن الآن** المغربية، بتاريخ الخميس 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016، ص 10.

داخله، فالأمر ليس باليسير بين الجيل الثاني والثالث في الحالة المغربية لوجود نوع من التداخل والاندماج بينهما على مستوى الواقع، وهو ما سنحاول تجاوزه من خلال البحث عن المؤشرات المنهجية والنظرية التي تصلح لرسم خطوط فاصلة بين المرحلتين.

جيل الاحتجاج السياسي

في ظل سياق سياسي سلطوي، كان سجل الفعل الجماعي في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، يتكون غالبًا من الإضراب القطاعي للموظفين والمستخدمين، وإضراب طلاب الثانويات[37]. كانت المعاملة السياسية لأجهزة الدولة مع جميع الصراعات الاجتماعية – تقريبًا- ترتكز على القمع والتهديد، فكانت وزارة الداخلية لا تسمح بأي استقلالية أو بناء للحركات الاحتجاجية، وتمنع في الوقت نفسه تنظيم احتجاجات للحركات السياسية والاجتماعية المعترف بها رسميًا[38]. وبالتالي، في ظل غياب الظروف السياسية الملائمة، لم تكن التظاهرة في الشارع العام تشكل مطلبًا بالنسبة إلى الحركات الاحتجاجية والسياسية، بل مثّل الإضراب الشكل الوحيد للاحتجاج[39] ووسيلته المثلى للضغط على الدولة في الانتفاضات الحضرية الكبرى التي شهدها المغرب في سنوات 1981 و1984 و1990، فكان ظاهره يستنكر التهميش الاجتماعي، وباطنه يضمر الإقصاء السياسي.

جيل الاحتجاج الحقوقي

كثيرة هي المؤشرات التي تدل على أن العقد الأخير من تسعينيات القرن الماضي تميز بظهور تنظيم اجتماعي أكثر عقلانية بحث عن قنوات وأشكال جديدة للاحتجاج لم تكن مألوفة من قبل، بالنظر إلى المناخ السياسي الذي ساد في الماضي[40]. وما عاد الفاعل التقليدي السياسي والنقابي هو المتحكم في الفعل الاحتجاجي من حيث الإعداد واتخاذ الإجراءات، وإنما اكتسح الفاعل الإسلامي والأمازيغي والحقوقي والمعطلين الفضاء العمومي، مستعملين أساليب مختلفة تتمثّل في التظاهرات والمسيرات والوقفات[41]، علاوة على الإضراب.

جيل الاحتجاج على السياسات التنموية

أمام ضعف التجاوب الحكومي مع مطالب الحركات الاحتجاجية، حافظ الضرر المشترك بين مجموعة من الأفراد من السياسات العمومية، على تواتره واستمراريته، لكن الملاحَظ هو ظهور

(37) عبد الرحمان رشيق، **الحركات الاحتجاجية في المغرب: من التمرد إلى التظاهر**، ترجمت إلى العربية من طرف الحسين سحبان؛ تقديم كمال لحبيب (الرباط: منتدى بدائل المغرب، 2014)، ص 33.

(38) عبد الرحمان رشيق، «استراتيجية الشارع في مدن المغرب: من الدولة ضد المجتمع إلى المجتمع ضد الدولة»، **مجلة الشعلة**، العدد 6 (2001)، ص 40.

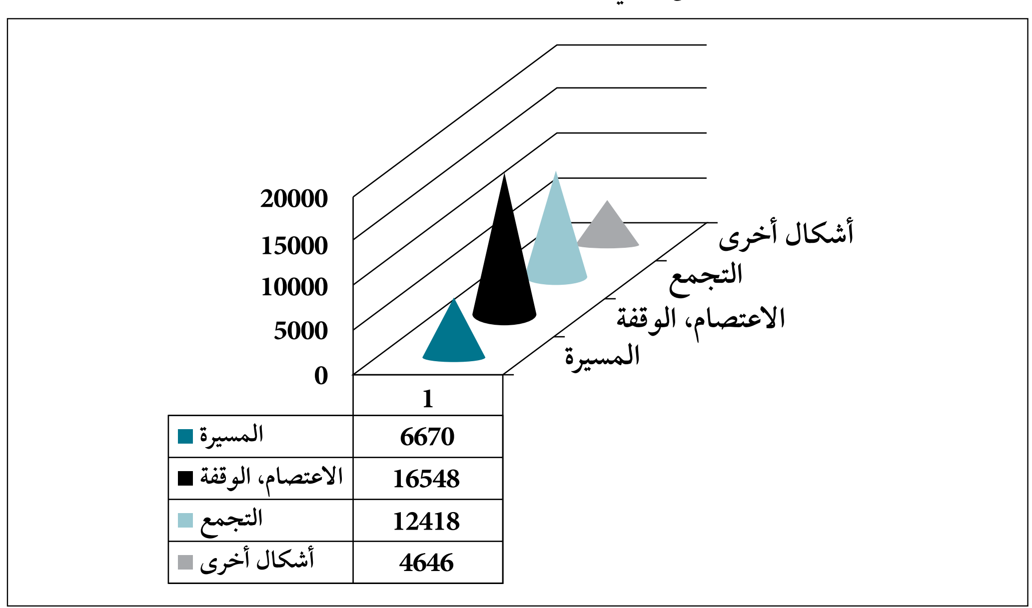
(39) المرجع نفسه، ص 40.

(40) في حوار أجري مع عبد الرحمان رشيق في: «رغم تبنيها سلوك الحوار، لا زال الهاجس الأمني حاضرا في تعامل الدولة مع الاحتجاجات»، حاورته لطيفة بوسعدن، **وجهة نظر**، العددان 19ـ20 (ربيع وصيف 2003)، ص 33.

(41) محمد كولفرني، «الحركات الاحتجاجية بالمغرب: من الانتفاضة الحضرية إلى المظاهرة السلمية»، **نوافذ**، السنة 11، العددان 41ـ42 (أيلول/ سبتمبر 2009)، ص 90.

أشكال أخرى فيها إبداع لم ينحصر في وقفات الشموع، بل تعدى ذلك إلى تنظيم الرحلات والمؤتمرات والحملات الإعلامية[42]، ومسيرات المشي باتجاه العاصمة، ووضع الكمامات على الأفواه والخروج إلى الشارع بلا ملابس[43]، وتأسيس تنسيقيات محلية لمناهضة ارتفاع الأسعار، وحمل بعض المحتجين بعض أواني الطبخ فوق رؤوسهم احتجاجًا على تدنّي القدرة الشرائية، وارتفاع حالات محاولات التهديد بالانتحار حرقًا، وهي محاولات نُفذت فعلًا بعد سنة 2011. وهذه أشكال تعبّر عن وعي الساكنة المغربية بفشل السياسات العمومية التي تتكفل بها الدولة عبر قطاعاتها الحكومية المركزية، أو السياسات المحلية التي تضطلع بها وحداتها غير المتمركزة عبر الجهات والأقاليم، أو تلك التي عُهد بها إلى الجماعات المحلية الحضرية أو القروية، بالتأثير في الواقع المعيشي اليومي، سواء تعلق الأمر بالسكن أو بالصحة أو التعليم أو الشغل أو البنى التحتية... إلخ.

تنوعت، إذًا، الأشكال الاحتجاجية التي عبّر من خلالها الشعب المغربي عن الخصاص والهشاشة التي تمس كثيرًا من فئاته. ومن خلال أرقام وزارة الداخلية، يقدم عبد الرحمان رشيق معطيات إحصائية مهمة بشأن الأشكال التي اتخذتها الحركات الجماعية المطلبية للتعبير عن نفسها في سنوات 2008 و2009 و2010 و2011[44]. والشكل الآتي يبين ذلك:



	1
المسيرة	6670
الاعتصام، الوقفة	16548
التجمع	12418
أشكال أخرى	4646

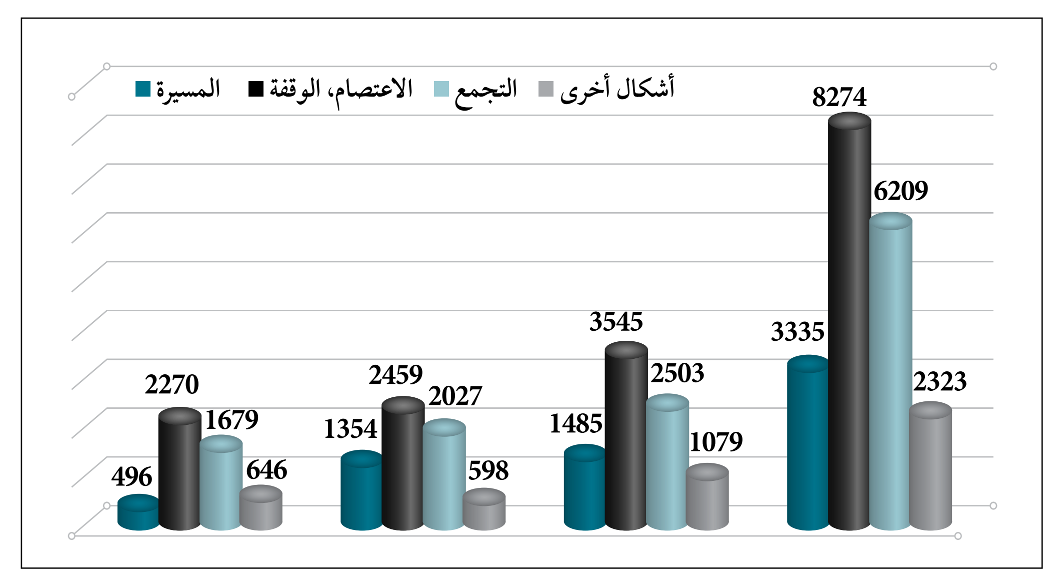
المصدر: الشكل من إعداد الباحث اعتمادًا على: عبد الرحمان رشيق، **الحركات الاحتجاجية في المغرب: من التمرد إلى التظاهر**، ترجمت إلى العربية من طرف الحسين سحبان؛ تقديم كمال لحبيب (الرباط: منتدى بدائل المغرب، 2014)، ص 69.

(42) العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 235.

(43) المرجع نفسه، ص 236.

(44) رشيق، **الحركات الاحتجاجية في المغرب**، ص 69.

انتقل مجموع المسيرات من 496 مسيرة في سنة 2008 إلى 1354 مسيرة في سنة 2009، ثم قفز المجموع إلى 1485 مسيرة في سنة 2010. الأمر نفسه بالنسبة إلى الاعتصامات والوقفات التي وصل مجموعها إلى 3545 اعتصامًا ووقفة في سنة 2010، فيما بلغ 2459 في سنة 2009، ولم يتجاوز 2270 في سنة 2008 . كما أن التجمعات ارتفعت من 1679 تجمعًا في سنة 2008 إلى 2503 في سنة 2010، بينما بلغ مجموعها 2027 في سنة 2009، في حين تضاعفت الأشكال الاحتجاجية الأخرى بين سنتي 2008 و2010، إذ انتقلت من 646 احتجاجًا في سنة 2008 و598 في سنة 2009 إلى 1079 في سنة 2010؛ فخلال أربع سنوات، لم يتجاوز مجموع الأشكال الأخرى 4646، واستقر عند 6670 مسيرة فقط، بينما وصل إلى 12418 تجمعًا، وبمجموع 16548 تتصدر الوقفة هذه الأشكال كافة، أي بنسبة تجاوزت 41 في المئة من مجموع 40282 شكلًا احتجاجيًا.



المصدر: الشكل من إعداد الباحث اعتمادًا على: المرجع نفسه، ص 69.

ثمة حاجة إلى البحث في الأسباب التي تجعل المغاربة يُقبلون على اعتماد الوقفة، مفضّلينها على الأشكال الباقية. غير أن هذه المهمة، بالتأكيد، تتجاوز كثيرًا إمكانات هذه المساهمة وحدودها، وتحتاج إلى مشاريع بحث أكثر عمقًا وأكثر إمبريقية. لذلك، فإن الهدف هنا يقتصر على طرح بعض التساؤلات والإشارة إلى بعض العوامل الكامنة وراء صدارة هذا الشكل الاحتجاجي، منها كيفية تعبئة الموارد البشرية وطريقة تنظيمها والتخطيط لها فكرًا وتصرفًا، لكن يظهر على مستوى الواقع أن مهمة التمييز بينها غير يسير لسببين رئيسيين: **الأول** هو التداخل الكبير بين هذه الأشكال، وهذا يشير إلى مسألة لم تتوقف كتابات كثيرة في استجلائها، بالنظر إلى كونها تذهب إلى أن الوقفة والاعتصام والمسيرة والتظاهرة والتجمهر، هي كلها تحركات جماعية تعلن نفسها بالطرق العمومية. ومن البدهي أن نستخلص أن بهذا التفسير الذي يخلط بين هذه الأشكال، نكون قد أغفلنا جوانب ظلت بلا جواب: هل تنشأ بالطريقة نفسها؟ من أين تبدأ؟ أين تنتهي؟

والسبب **الثاني** هو الغموض الكبير الذي يحيط بالوضع القانوني للوقفات الاحتجاجية في علاقتها بباقي الأشكال، خصوصًا أن القضاء المغربي كانت له تأويلات عدة لهذا الوضع، الأمر الذي يطرح التساؤل حول طبيعتها القانونية، في ما إذا كانت فعلًا تكتسي صبغة تظاهرة أو تجمع عمومي، وبالتالي تخضع لنظام التصريح القبْلي، وهو ما يعني في الوقت نفسه سلامة الموقف التأويلي للسلطة المحلية للفصل 11 من ظهير التجمعات العمومية كما وقع تتميمه وتعديله[45]، أم أنها تخرج عن دائرة الخضوع لمقتضيات قانون 00ـ76 الخاص بالتجمعات العمومية، ويجعلها مجرد نشاط غير مقنن، ولا يكتسي، في أساسه، أي صبغة قانونية لغياب السند القانوني الذي يقوم عليه، من خلال التعرض للوضع القانوني لهذه الأشكال، والتحقق مما إذا كان يستوعب مفهوم الوقفة الاحتجاجية، ومن ثمة اكتسابها لصبغته القانونية من عدمه.

ملامح الاحتجاج المغربي

تفاعلت الممارسة الاحتجاجية مع التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عاشت المملكة على وقعها، على امتداد قرون. ولم يكن هذا الامتداد خطيًا وثابتًا، بل تخللته منعرجات تتنوع من حيث الحدة والتأثير، ترجمها تغيُّر فعل الاحتجاج من حيث التفكير في آليات تصريفه وتبليغ مضامينه، وانتشار ثقافته في صفوف كثير من الفاعلين، بالإضافة إلى توسع نطاقه من حيث الزمان والمكان. في المقابل، لا تغيب عن ذهن المتتبع لمظاهر تغير هذا الفعل، استمرار تسجيل بعض تجليات الثبات التي ظلت ملازمة له.

طابع الاحتجاج المنظم والمفكر فيه

يتحدد السلوك العقلاني من خلال الممارسة الموجودة في الواقع، وفي طريقة تدبير قضايا المجتمع العقلانية وحاجاته، وليس فقط من خلال مطابقته للمنطق والعلوم والنظريات. سنستعير من إدغار موران تعريفه للإنسان بأنه كائن بيوـ ثقافي، لنقول إن الاحتجاج كسلوك إنساني هو في الوقت نفسه: **فعل بيولوجي** لا ينفصل بحكم الفطرة عن طبيعة الإنسان الغريزية، ولا غرابة أن يكون مشتركًا بين الشعوب والمجتمعات كافة، في الماضي والحاضر، وسيظل كذلك في المستقبل، وهو أيضًا **فعل ثقافي** ينفلت بفضل ملكة العقل من حيوانيته الخاصة، ويتلاءم مع الوسط الذي يعيش فيه وينتمي إليه، وطبيعي أن يختلف من مجتمع لآخر، من حيث مدخلاته ومخرجاته. وهذا ما يفسر كونه عملية بناء منظمة تفرض على المحتجين اختيار الشكل التعبيري الذي يسمح بالتأثير في الجهات المعنية، وتحديد المطالب والشعارات المرفوعة التي تظل في حدود الممكن والمعقول، واستثمار التطور الحاصل في مجال الإعلام والاتصال.

يصعب أحيانًا أن ننكر أن الحركة الاحتجاجية تبقى في الأصل ممارسة مشاغبة وعفوية تنفلت من التنظيم والضبط والتوجيه. وفي موازاة ذلك، لا يعد الاعتراف بحجم الانزلاقات والتداعيات الخطِرة، التي ذاق

(45) ظهير شريف رقم 1.02.200 صادر في 12 من جمادى الأولى 1423 (23 تموز/ يوليو 2002)، بتنفيذ القانون رقم 76,00 المغير والمتمم بموجبه الظهير الشريف رقم 1.58.377، الصادر في 3 جمادى الأولى 1378 (15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1958) بشأن التجمعات العمومية .وينص الفصل الحادي عشر على ما يلي: «تخضع لوجوب تصريح سابق جميع المواكب والاستعراضات وبصفة عامة جميع المظاهرات بالطرق العمومية».

مآسيها المحتجون في الماضي بسبب سوء التنظيم، أمرًا مستعصيًا: ألم تكن الانتفاضات والتمردات التي عرفها المغرب المعاصر مفتقرة إلى التنظيم المسبق؟ وكيف كانت يمكن أن تكون الحصيلة لو أنها كانت ناتجة من عمل تنظيمي مؤطر يخفف من قوة الصدام بين الجماهير المحتجة وأجهزة الدولة؟

في الحقيقة، على الرغم من وجود بعض التفاوتات البسيطة، فإن حالة الصراع العنيف التي تميزت بها الاحتجاجات الجماهيرية، في هذه الحقبة، تكاد تكون عامة في بلدان العالم العربي. لقد ظلت تحركات متباعدة تتسم بالتشتت وطابع رد الفعل الوقتي والعفوي، وهو ما يحرمها فرص التطور إلى فعل مقوم قوي[46]. لم يشكل الوضع في المغرب استثناء؛ إذ وصِفت الانتفاضات الحضرية الكبرى التي عرفها المغرب بكونها عفوية وعمياء ومن دون تنظيم[47]، بسبب انفجار الأوضاع التي صار من الصعب التحكم في الفوضى التي أحدثتها. غير أن ما يستحق الذكر هو أن خاصية العفوية هذه بدأت في التراجع مع الوقت، بعد أن هذه الحركات الجماهيرية الواسعة تحولت إلى حركات صغرى ومحدودة بدت أقل تلقائية وأكثر انضباطًا وقصدية وتنظيمًا. وما عادت ممارسة الاحتجاج اليوم عفوية في فضاء عمومي، كتجمع الناس في الشوارع احتفالًا بمناسبة دينية، أو في أسواق أو أمام وسائل النقل، بل صارت فعلًا مطلبيًا مدبَّرًا. في السابق، لم يكن يخلّف الاحتجاج أثرًا، إذ تنوب الحناجر عن الكلمات، وهي صعوبة كانت تزيد من عسر فهم هذه الحركات الجماعية بالنسبة إلى الباحث فيها. أما في اللحظة الراهنة، فإن الشوارع تزخر بهذا النوع من الحركات التي تعرّف بنفسها وتفصح عن مطالبها من خلال شعارات مكتوبة وبلاغات وبيانات وتسجيلات.

خاصية استعمال الفضاء العام

أصبح الاحتجاج يتخذ الفضاء العام مقرًا رئيسيًا له، يحق للمحتجين إعلان مظالمهم ومطالبهم وانتقاداتهم ورفضهم عبر مكوناته المختلفة: ساحات عمومية، أو رصيف أمام الجهة التي يعتبرها المحتجون معنية بطلبهم أو مطالبهم، وأحيانًا يتدرجون في اختيار المكان وفق منطق تصعيدهم درجة الاحتجاج[48]. لقد تحرر المغاربة نسبيًا من الخوف الذي كان يتملكهم عند التفكير في النزول على الشارع العام المفتوح على كل الاحتمالات، مع ما يعنيه ذلك من تشكيك في الشرعية السياسية للحكم، وبالتالي إعلان المواجهة مع أجهزته الأمنية والعسكرية. فالذي حدث منذ سنة 1956 إلى حدود حقبة السبعينيات هو أن المواجهة التي سادت بين المعارضة والملكية اتسمت بالعنف المتبادل؛ فالمعالجة السياسية لجميع الانفلاتات الاجتماعية التي حضرت كانت عنيفة، وكلها انتهت بالاعتقال والاغتيال وقمع الصحافة[49]. وتكررت الاحتجاجات العفوية بشكل دوري في سنوات الثمانينيات؛

---

(46) عزة خليل، «الحركات الاجتماعية في الوطن العربي: نظرة عامة»، في: أكرم عبد القيوم [وآخرون]، **الحركات الاجتماعية في العالم العربي: دراسات عن الحركات الاجتماعية في مصر، السودان، الجزائر، تونس، سوريا، لبنان، الأردن**، تحرير عزة خليل؛ تقديم سمير أمين (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، ص 80.

(47) حوار عزيز خمليش لعبد الصمد الديالمي حول الانتفاضات بالمغرب، بتاريخ 18 شباط/ فبراير 1998، في: عزيز خمليش، **الانتفاضات الحضرية بالمغرب: دراسة ميدانية لحركتي مارس 1965 ويونيو 1981** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2005)، ص 242.

(48) المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، **التقرير السنوي: حالة حقوق الإنسان وحصيلة عمل المجلس لسنة 2008** (الرباط: المجلس، 2010)، ص 18.

(49) حوار لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق: «رغم تبنيها سلوك الحوار»، ص 32.

فحتى عهد قريب، لم يكن بمقدور الشباب المعطلين، ولا غيرهم، رفع عقيرتهم بالصراخ في وجه «النظام»، وبالضبط قبالة مقر البرلمان، وبالتالي، فإن مشهد الخيام البلاستيكية المنصوبة في قلب شارع محمد الخامس بالرباط، والتي لبث فيها الدكاترة المعطلون شهورًا عدة، كان يدخل في خانة المستحيل(50) في السنوات الفائتة(51). لكن بعد ذلك، وعبر تدبير سياسي وإداري حديث للمجتمع الحضري، خف استعمال العنف وسيلةً للضغط على المجتمع، وظهر متغير جديد هو مطالبة القوى الديمقراطية بحقها في الوجود في الشارع العام، ثم سرعان ما طالب بذلك الإسلاميون وباقي الفاعلين الاجتماعيين؛ ففي هذه الفترة بدأ الحديث عن استراتيجية استثمار الشارع العام يبرز في خطابات الأحزاب، وهذا ما تُرجم عمليًا من خلال التظاهرات المساندة للعراق وفلسطين، وهذا لم يكن مألوفًا من قبل(52). هذا المعطى سيتأكد أكثر نهاية التسعينيات وبداية الألفية الثالثة(53)، حيث أخذ فاعلون اجتماعيون جدد يمارسون ضغطًا على الدولة من أجل اكتساح الفضاء العمومي: الإسلاميون، النساء، المعطلون، الحقوقيون، الأمازيغ...إلخ. بفعل المتغيرات السياسية التي شهدها المغرب، على مستوى العلاقات بين مختلف الفاعلين، تشكلت الملامح الأولى لاستراتيجية احتلال المجال العام، سمحت لهؤلاء الفاعلين بالبحث عن أساليب احتجاجية متنوعة لاقتحام الفضاء العام عبر تظاهرات سلمية، أو من خلال تنظيم وقفات واعتصامات(54).

ميزة السلمية

مع السنوات الأخيرة لمغرب القرن العشرين، بدأت خطورة الثقافة الصدامية المؤطرة للاحتجاج تخفت وتأفل(55)، وبدأت الوقفات تكتفي بالاحتجاج وترديد الشعارات المطلبية من دون الانتقال إلى ممارسة العنف(56). وقد تأكدت سلمية الاحتجاج بفعل نوعية الفئات التي انخرطت أكثر في انطلاق هذا الشكل من الممارسة الاحتجاجية، إذ ضمت خريجي معاهد وجامعات جمعهم مطلب التشغيل؛ فبالنظر إلى مستواهم التعليمي، ترسخ لديهم شعور بعدالة مطلبهم، وبشرعية الممارسة الاحتجاجية ذات الطابع السلمي من أجل الاستجابة إليه، فأدوا بذلك، إلى حد ما، دورًا بيداغوجيًا في نشر ثقافة الاحتجاج السلمي وتوسيع نطاقه(57). ويربط محمد كولفرني هذا الانتقال بتحول سوسيولوجية الاحتجاج من

(50) لم يكن الاحتجاج مسموحًا به في الشارع إلا في مناسبات فاتح أيار/مايو من كل سنة، فالدولة تتهيب كلَّ تجمّع بشري، ولو كان مؤيدًا لها وبإيعاز منها؛ فذكريات سنة 1965 وما تلاها من انتفاضات كبرى، جعلتها دومًا تنظر بعين الريبة إلى كل خروج جماهيري، ولو كان من أجل الاحتفاء بانتصار المنتخب الوطني لكرة القدم، كما حدث سنة 1986. وهكذا، وبدل أن يتم تصريف الاحتجاج في الشارع، خلال الزمن الفائت، كان الرافضون للأوضاع يعمدون إلى أكثر من وسيلة لإعلان التذمر والحنق على القائم من أوضاع موجبة للتغيير. انظر: العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 139.

(51) عبد الرحيم العطري، **سوسيولوجيا الشباب المغربي: جدل الإدماج والتهميش** (الرباط: مطبعة طوب بريس، 2004)، ص 49.

(52) المرجع نفسه، ص 49.

(53) كولفرني، ص 90.

(54) حوار لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق: «رغم تبنيها سلوك الحوار»، ص 33.

(55) الزاهي، ص 12.

(56) العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 138.

(57) المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ص 20.

الذكورية والشبابية التي تطبع انتفاضة المهمَّشين والفقراء إلى التظاهرة التي تعرف حضورًا مهمًّا للنساء والأطفال كإشارات ديموغرافية على طابعها السلمي[58] الذي يُعضَد بإصرار كثير من المحتجين على حمل الأعلام الوطنية وصور الملك محمد السادس، في ممارسة لنوع من المراقبة الذاتية[59] لاتقاء عنف الأجهزة الأمنية، خصوصًا أن هذه الأخيرة ما زالت تتسرع في استعمال العنف لتفريق المحتجين؛ فالمتغير هنا، بحسب العطري، مرتبط بالمحتجين لا بالمحتج عليهم الذين لا يترددون في اللجوء إلى العنف متى توارت ضرورات التلميع والضغط الخارجي[60].

اتساع مجال الاحتجاج ومضمونه

تغير مجال الاحتجاج من حقبة زمنية إلى أخرى، وهو التغير الذي يحيلنا إلى الحركية التي يمتاز بها الاحتجاج المغربي. كان المجال قرويًا بامتياز، ويرسم بأمانة العلاقة التي كانت قائمة بين المخزن والقبيلة في زمن السيبة. وسرعان ما تحول هذا الفضاء إلى المدينة في أوج تصدي الحركة الوطنية للتغلغل الأجنبي، وتعزز لأسباب متعددة في زمن الاستقلال. غير أن التحولات الاجتماعية والتوافقات السياسية بين القصر والمعارضة التي شهدها المغرب بعد التسعينيات، جعلت الاحتجاج يمتد شيئًا فشيئًا إلى المدن الصغرى، ثم إلى البوادي التي وصل إليها السخط والتذمر الاحتجاجي، وهو الامتداد الذي صار ملحوظًا بقوة في مختلف تفصيلات المشهد المجتمعي، وحتى في تلك المجالات التي كانت ممنوعة من تصريف فعلها الرافض للوضع القائم، إذ اعتاد السكان في المغرب العميق ممارسة هذا الطقس اليومي للتعبير عن حالة التهميش الترابي، كما دخلت فئات جديدة إلى النسق الاحتجاجي، كضباط البحرية والقضاة وأئمة المساجد والجنود... إلخ. وعلى الرغم من اختلافها الظاهر، فإن أحداث الاحتجاج في مختلف مناطق المغرب الحضرية والقروية، القريبة من المركز أو البعيدة عنها بعشرات أو مئات الكيلومترات، تعكس الواقع نفسه. ولربما القاسم المشترك بينها هو، بحسب بوعزيز، استبطان المحتجين خوفًا كبيرًا أمام التحولات غير المتحكَّم فيها والتي تعمل في عمق المجتمع، جراء السياسات العمومية والاختيارات الكبرى للدولة في ظل تحولات دولية تفرض على المغرب سياقاتها وإكراهاتها[61].

العودة إلى التطور التاريخي للاحتجاج في المغرب منذ الاستقلال إلى ما قبل ميلاد حركة 20 فبراير، نجد أن موضوعات الاحتجاجات الاجتماعية تتوزع عمومًا بين المحاور الآتية: الشغل والسكن والتهميش (الطرق، الصحة، التعليم، الماء الصالح للشرب، الكهرباء) والتضامن وانعدام الأمن[62]. والأكيد أن سنة 2011، وهي السنة المضطربة على نحو خاص، عرفت رفع شعارات تطالب بالقيام

(58) كولفرني، ص 90.

(59) عبد الرحيم منار السليمي، «السلوك الاحتجاجي والموت التواصلي في الفضاء السياسي المغربي»، **وجهة نظر**، العددان 19 ـ 20 (ربيع وصيف 2003)، ص 13.

(60) العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 138.

(61) المصطفى بوعزيز، «الحركات الاجتماعية ومعيقات الدمقرطة في المغرب»، **رباط الكتب** (6 آذار/ مارس 2011)، شوهد في 2011/4/18، في: http://ribatalkoutoub.com/?p=586.

(62) رشيق، **الحركات الاحتجاجية في المغرب**، ص 64.

بإصلاحات سياسية كمطلب أساسي لاستكمال مسار البناء الديمقراطي، وإعلان الرغبة الحقيقية في التغيير بأبعاده المختلفة، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

على الرغم من مظاهر التحول، فإن المغرب هو من الدول التي لم تُحدث قطيعة مع الماضي، وما زال يتمازج فيها الماضي بالحاضر[63]. ويُعَدّ الاحتجاج ممارسة تعيد إنتاج نفسها باستمرار، رغم مظاهر التحديث التي طاولت أشكاله وموضوعاته، كخطاب وكفعل يتكرر في الزمان والمكان بسبب وجود خلل وعائق أو اختلالات وأعطاب ينبغي تجاوزها، والبحث عن السبل الكفيلة بحلها وإصلاحها والحد منها أو التخفيف من آثارها. هذا وينفي كثير من الباحثين وجود تقليد في المغرب للاحتجاجات المنظمة[64]، لكنهم يُجمعون على استمرار بعض تجليات الثبات التي طبعت هذه الممارسة على المدى الطويل. إن الانتقال من مجتمع كانت فيه للدولة سلطة شبه مطلقة على جميع المستويات، إلى سلطة سياسية تعلن اعتمادها للديمقراطية والحوار واحترام حقوق الإنسان وحرية التعبير وحرية السوق، ليس بالأمر السهل. فالتدبير السياسي لمجتمع متغير بسرعة فائقة، ومتعطش إلى الحرية والتعبير عن آرائه ومصالحه، جعل السلوك الحالي للدولة خاضعًا للتحول ومحتفظًا بعناصر الثبات في الوقت ذاته.

ارتبط ما هو ثابت بتحول حالة الأزمة إلى حالة قصوى[65] جعلت المجلس الوطني لحقوق الإنسان يلاحظ، في أحد تقاريره، أن الحركات الاحتجاجية التي تشهدها مدن المغرب وقراه، تعود في الأساس إلى المطالب الاجتماعية والاقتصادية، وأحيانًا الإدارية[66]، التي تعكس هشاشة وضع الساكنة والتحديات التي تحول دون العيش الكريم، بحكم عوامل عدة: منها ما هو خارجي يتعلق بتبعية سياسة الدولة ذات البُعد الاجتماعي والاقتصادي إلى تقلبات السوق العالمية للطاقة، وتوصيات المؤسسات المالية، وما هو داخلي، وخاصة ما سبق أن عرفه المغرب من جفاف، وما تبعه من ارتفاع في أسعار عدد من المواد الاستهلاكية في إطار تحرير السوق، وإعمال قانون حرية الأسعار والمنافسة[67]. وبالرجوع أيضًا إلى خطب الملك محمد السادس، نجد أن خطاب الإصلاح الذي ينشده يلتمس الواقعية مع المعضلات الاجتماعية التي تعترض المشروع التنموي في بلادنا، ويعترف بأن الحرب التي يشنها هي حرب على الفقر[68].

إن الفشل في تدبير الأزمة الاجتماعية يبقي الخط مفتوحًا على التوتر بين الساكنة والدولة، كمؤشر سلبي على استمرار تعارض مصالح الفاعلين فيه داخل النسق، وفي الوقت نفسه كعلامة إيجابية

(63) انظر، مثلًا، ما كتبه أحد الباحثين عن مدى انعكاس الوضع الدستوري للدولة المغربية لتاريخ طويل، يجمع بين الأخذ من النموذج الغربي الحديث، وتشبث النظام المغربي بما كرسته الممارسة السياسية في بلادنا طوال حقب متفاوتة في التاريخ من أعراف وتقاليد ومسالك اكتسبت قيمة دستورية عبر الزمن، وأيضًا بنماذج سياسية عملية أقرّتها أنظمة الحكم في التاريخ الإسلامي: عبد العلي حامي الدين، **الدستور المغربي ورهان موازين القوى: الملكية، الأحزاب، الإسلاميون**، دفاتر وجهة نظر؛ 7 (الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2005)، ص 10 وما بعدها.

(64) حوار لطيفة بوسعدن مع الباحث عبد الرحمان رشيق حول تعامل الدولة مع الاحتجاج: «رغم تبنيها سلوك الحوار»، ص 32.

(65) بوعزيز، «الحركات الاجتماعية».

(66) المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ص 23.

(67) المرجع نفسه، ص 23.

(68) خير الله خير الله، **المغرب في عهد محمد السادس: ماذا تغير؟** (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 7.

تعمل على تطوير عناصره وإعادة إنتاج آليات التأقلم الدائم مع ديناميته. وبالتالي، يبقى الاحتجاج بما هو نزاع أو صراع اجتماعي[69] سلوكًا ثابتًا يسعى من خلالها المحتجون على الدوام إلى فرض تنازلات على السلطة القائمة[70]، خاصة على المستوى الاقتصادي والاجتماعي الذي أضحى المحرك الأساسي لهذا الصراع[71].

والعنصر الآخر الذي يشهد على طابع الثبات، يتجلى في فشل الحركات الاحتجاجية في تجاوز حالة التشتت التي ترافقها، سواء تحقق المطلوب أو ظل معلّقًا بلا إجابات، الأمر الذي جعل مهمة الانتقال إلى حركات اجتماعية مستمرة في الزمان والمكان أمرًا يصعب تحقيقه، إما بسبب قمعها من طرف رجال الأمن أو الدرك أو قوات التدخل السريع، وإما بسبب احتوائها بشكل تكتيكي من خلال اعتماد مسلك التفاوض والحوار والاستجابة الجزئية لبعض المطالب، وترك الباب مفتوحًا أمام جميع الاحتمالات لامتصاص الغضب وزرع الأمل في نفوس المحتجين.

خاتمة

تأسيسًا على ما تقدم، يمكن القول إن هذه العناصر مجتمعة تبقى مجرد إشارات أساسية إلى أهم أشكال الحركات الاحتجاجية وخصائصها ومطالبها في المغرب، في ظل سياق محلي وإقليمي شديد التحول، سمح بانفراد كل جيل احتجاجي بملامح وتعبيرات تميزه، من دون إغفال مراعاة التداخل والتلاقح بين الأجيال. ولهذه الورقة أن تسائل نفسها، في نهاية المطاف: هل نجحتْ في إبراز هذه التمايزات، في ضوء استمرار أزمة اجتماعية، تظل منفتحة على جميع الاحتمالات في الحاضر والمستقبل؟

لقد أصبح الاحتجاج يشكّل سلطة لها القدرة على الضغط والمساءلة؛ إنها مساءلة متعددة في مظاهرها، ولكنها موحَّدة من حيث موضوعها، وهو الاحتجاج على جميع أشكال الإقصاء الاجتماعي التي لم تفلح السياسات التي تتّبعها الحكومة والجماعات المحلية في القضاء عليها رغم الجهود المبذولة؛ فالمحتج، غالبًا، يمثّل من يفتقر إلى وسائل الإكراه والإنتاج، ويحس بأنه يعيش على الهامش.

في المغرب، وبعد مضي أكثر من نصف قرن على استقلاله، عجزت نماذج التنمية المتَّبعة عن الاستجابة الجيدة والدائمة لحاجات السكان المعيشية؛ فنحن لم نصادف خروج حركة جماعية غاضبة تطالب الدولة أو جهة أو جهات معيّنة بالتقليص من امتيازاتها، وأنها تتنازل أو ستتنازل عنها لمصلحة فئة أو فئات معيّنة، وإنما ارتبط اتخاذ قرار الاحتجاج دومًا بالمطالبة بقسط من الامتياز، بل فقط ضمان الحد الأدنى من الحقوق الأساسية التي لا ترتبط أساسًا بما هو مادي فقط، بل بما هو حقوقي قيمي أيضًا، فضلًا عن أن المشاركة في الاحتجاجات لم يحركها دائمًا التطلع إلى شيء جديد،

(69) Yves Michaud, *Violence et politique*, les essais; 203 (Paris: Gallimard, 1978), p. 80.

(70) العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب**، ص 136.

(71) السليمي، «السلوك الاحتجاجي»، ص 17.

إنما ارتبطت، في حالات كثيرة، بالتشبث بما هو مستحق قديم. ولربما لا يشفع المسار الإصلاحي المتميز الذي اتخذه المغرب منذ سنوات في الحيلولة دون تنامي ممارسة احتجاجية تتميز بتعدد فاعليها ومضامينها ومجالاتها، على الرغم من الحديث بصيغة الماضي عن الحزب والنقابة واليسار، كما أن ربما لا يجدي الاكتفاء بالتنفيس دائمًا في نزع شوكة الحراك الاحتجاجي في المغرب، بل لعله المضاد الحيوي الذي ينجح في التخفيف من الآلام موقتًا، لكنه لا يزيد الجسم إلا ضعفًا ومسببات الداء مناعة.

ولا غرابة في أن تتدرج الـ«لا» المغربية التي يعبّر عنها الاحتجاج، في التعبير عن الخصاص الاجتماعي إلى الإصلاح السياسي والدستوري الذي جعلته حركة 20 فبراير على رأس مطالبها، ليتبين لنا عمق دلالات ما عناه إبراهيم بوطالب بشخصية الشعب الذي يطلق عليه أيضًا اسم الجماهير، حيث اعتبرها شخصية خفيفة في اللسان ثقيلة في الميزان، مبهمة الحد، خطِرة الشأن، يستحيل أن تجتمع صفوفها في لحظة واحدة وفي مكان واحد، لكن يكفي أن يندفع من سيلها بعض الجداول أو تتفق على كلمة سواء ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا[72].

ولعل المستفاد من تطور المسار التشخيصي للحركات الاحتجاجية وتنوع تعبيراتها، أنه سيتعين علينا أن نتذكر جيدًا أن التأخير في إصلاح أعطاب المجتمع الاقتصادية والاجتماعية قد يهدّد، في أي وقت، السلم الاجتماعي والاستقرار السياسي في بلادنا، بالنظر، أساسًا، إلى وجود خلل بنيوي في وساطة اجتماعية وسياسية، تُعتبر، في الظاهر، أحد مظاهر ضعف الرابط الاجتماعي، وتكشف، في العمق، عن هشاشة مستوى الثقة، الذي يتجلى من الناحية السياسية في أزمة العلاقات القديمة التي محورها الأعيان، وأطر الوساطة التقليديين، بالإضافة إلى تشتت الحقل السياسي، فضلًا عن تنامي معدلات البطالة في صفوف شباب حضري متعلم[73]، مشحون بحمولات سيكولوجية وقيمية وثقافية تنظر إلى السياسة نظرة سلبية، وإن ثَبُت في سنة 2011 أن هؤلاء الشباب، بخلاف الرأي الشائع، يصعب أن يدرجهم علم السياسة في خانة العازفين عن المشاركة السياسية، وإنما من يمارسها عمليًا بطريقته الخاصة. فما حدث في ذلك اليوم، من سنة الحراك العربي، يُبرز أن الشباب المغربي يمكن أن يمارس السياسة، ويبتكر طرقًا وأشكالًا جديدة في التواصل، تنهل من تسارع التطور التكنولوجي، للتعبير عن رؤيته للكرامة والعدالة الاجتماعية كما ينبغي أن تكون، دون المرور بالضرورة عبر القنوات السياسية التقليدية التي ينظرون بعين غير راضية إلى مصداقيتها وفاعليتها، على أمل تجاوز الصعوبات والعوائق التي تواجه البناء الديمقراطي لمغرب الغد، و«استثمار التطورات الإيجابية التي راكمها عبر تاريخه»[74].

(72) إبراهيم بو طالب، **معالم التغيير في تاريخ المغرب في القرن العشرين**، سلسلة الدروس الافتتاحية؛ 16 (أغادير، المغرب: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000)، ص 12.

(73) من خلاصات الدراسة التي أعدها المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية في مجال قياس مستوى التماسك الاجتماعي في المغرب: **أخبار اليوم**، 2015/6/2، ص 5.

(74) مقتطف من نص خطاب الملك لمحمد السادس بمناسبة الذكرى الواحدة والستين لثورة الملك والشعب، بتاريخ 20 غشت 2014.

References

المراجع

العربية

كتب

أفاية، محمد نور الدين. **السلطة والفكر: نحو ثقافة الاعتراف في المغرب**. شرفات؛ 3. الرباط: منشورات الزمن، 2001.

أكنوش، عبد اللطيف. **السلطة والمؤسسات السياسية في مغرب الأمس واليوم**. الدار البيضاء: مطبعة بروفانس، 1988.

بو طالب، إبراهيم. **معالم التغيير في تاريخ المغرب في القرن العشرين**. سلسلة الدروس الافتتاحية؛ 16. أغادير، المغرب: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

بورك، إدموند. **الاحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار، 1860ـ1912**. ترجمة محمد أعفيف. نصوص وأعمال مترجمة؛ 17. الرباط: جامعة محمد الخامس أكدال، 2013.

بول باسكون أو علم الاجتماع القروي. الدار البيضاء: مطبعة دار القرويين، 2014.

جسوس، محمد. **طروحات حول المسألة الاجتماعية**. كتاب الشهر؛ 6. الدار البيضاء: الأحداث المغربية، 2003.

جنداري، إدريس. **المسألة السياسية في المغرب: من سؤال الإصلاح إلى سؤال الديمقراطية**. دفاتر وجهة نظر؛ 26. الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2013.

حامي الدين، عبد العلي. **الدستور المغربي ورهان موازين القوى: الملكية، الأحزاب، الإسلاميون**. دفاتر وجهة نظر؛ 7. الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2005.

حجي، محمد (إشراف). **معلمة المغرب: موسوعة علمية رائدة**. الرباط: مطابع سلا، 2002.

حمودي، عبد الله. **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**. ترجمة عبد المجيد جحفة. المعرفة الاجتماعية. الدار البيضاء: دار توبقال، 2000.

الخطيبي، عبد الكبير. **المغرب العربي وقضايا الحداثة**. ترجمة أدونيس [وآخرون]. الرباط: منشورات عكاظ، 1993.

خمليش، عزيز. **الانتفاضات الحضرية بالمغرب: دراسة ميدانية لحركتي مارس 1965 ويونيو 1981**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2005.

خير الله، خير الله. **المغرب في عهد محمد السادس: ماذا تغير؟**. بيروت: دار الساقي، 2007.

رشيق، عبد الرحمان. **الحركات الاحتجاجية في المغرب: من التمرد إلى التظاهر**. ترجمت إلى العربية من طرف الحسين سحبان؛ تقديم كمال لحبيب. الرباط: منتدى بدائل المغرب، 2014.

عبد القيوم، أكرم [وآخرون]. **الحركات الاجتماعية في العالم العربي: دراسات عن الحركات الاجتماعية في مصر، السودان، الجزائر، تونس، سوريا، لبنان، الأردن**. تحرير عزة خليل؛ تقديم سمير أمين. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.

عبد الله، إيمان محمد حسني. **الشباب والحركات الاجتماعية والسياسية: دراسة في الإعلام والرأي العام ترصد إرهاصات ثورة 25 من يناير 2011 م**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

عروب، هند. **المخزن في الثقافة السياسية المغربية**. دفاتر وجهة نظر؛ 4. الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2004.

العروي، عبد الله. **مجمل تاريخ المغرب**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

العطري، عبد الرحيم. **الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي**. تقديم إدريس بنسعيد. دفاتر وجهة نظر؛ 14. الرباط: دفاتر وجهة نظر، 2008.

______. **سوسيولوجيا الشباب المغربي: جدل الإدماج والتهميش**. الرباط: مطبعة طوب بريس، 2004.

الغنيمي، عبد الفتاح مقلد. **موسوعة المغرب العربي**. مج 1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1994.

الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. ط 5. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1993.

القاضي، فاروق. **آفاق التمرد: قراءة نقدية في التاريخ الأوروبي والعربي الإسلامي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

كحيلة، عبادة (إشرف). **الثورة والتغيير في الوطن العربي عبر العصور: أعمال ندوة عقدت بالقاهرة في الفترة، 22ـ24 أبريل 2003**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2005.

لوغوف، جاك (إشراف). **التاريخ الجديد**. ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري؛ مراجعة عبد الحميد هنية. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

مالكي، أمحمد. **الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي**. سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 20. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان. **التقرير السنوي: حالة حقوق الإنسان وحصيلة عمل المجلس لسنة 2008**. الرباط: المجلس، 2010.

المديني، توفيق [وآخرون]. **الربيع العربي.. إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**. تحرير عبد الإله بلقزيز. سلسلة كتب المستقبل العربي؛ 63. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

المنصور، محمد. **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين، 1792ـ1822**. ترجمة عن الإنجليزية محمد حبيدة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

هوفر، إيريك. **المؤمن الصادق: أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية**. ترجمة غازي بن عبد الرحمن القصيبي. أبو ظبي: كلمة، 2010.

وهبة، ربيع [وآخرون]. **الحركات الاحتجاجية في الوطن العربي: مصر، المغرب، لبنان، البحرين**. تحرير عمرو الشوبكي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

دوريات

رشيق، عبد الرحمان. «استراتيجية الشارع في مدن المغرب: من الدولة ضد المجتمع إلى المجتمع ضد الدولة». **مجلة الشعلة**. العدد 6 (2001).

«رغم تبنيها سلوك الحوار، لا زال الهاجس الأمني حاضرا في تعامل الدولة مع الاحتجاجات». حاورته لطيفة بوسعدن. **وجهة نظر**. العددان 19ـ20 (ربيع وصيف 2003).

الزاهي، نور الدين. «المغاربة والاحتجاج». **وجهة نظر**. العددان 19ـ20 (ربيع وصيف 2003).

السليمي، عبد الرحيم منار. «السلوك الاحتجاجي والموت التواصلي في الفضاء السياسي المغربي». **وجهة نظر**. العددان 19ـ20 (ربيع وصيف 2003).

عبد الصادق، توفيق. «حركة 20 فبراير الاحتجاجية في المغرب: مكامن الاختلال وإمكان النهوض». **المستقبل العربي**. السنة 37، العدد 426 (آب/ أغسطس 2014).

القطعاني، فادية عبد العزيز. «الحركة الوطنية المغربية 1912ـ 1937 م». **المجلة الجامعة** (جامعة بنغازي). السنة 1، العدد 16 (شباط/ فبراير 2014).

كولفرني، محمد. «الحركات الاحتجاجية بالمغرب: من الانتفاضة الحضرية إلى المظاهرة السلمية». **نوافذ**. السنة 11، العددان 41ـ42 (أيلول/ سبتمبر 2009).

وثيقة

بشارة، عزمي. «في الثورة والقابلية للثورة». سلسلة دراسات وأوراق بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2011.

الأجنبية

Book

Michaud, Yves. *Violence et politique*. Les Essais; 203. Paris: Gallimard, 1978.

Periodical

Mayer, Nonna. «Le Temps des manifestations.» *Revue Européenne des sciences sociales*. Vol. 42, no. 129: *La Sociologie durkheimienne: Tradition et actualité* (2004), pp. 219-224.



ترجمة



لوحة تجسِّد الكادحين للفنان المصري فتحي العفيفي
«Proletariat», by Egyptian artist Fathi Al-Afifi

جون بيار أوليفي دي ساردون*
Jean-Pierre Olivier De Sardan**

الداخلي***

Émique

ترجمة: الحبيب درويش****
Translated by Habib Derouiche*****

ملخص: يبقى الهم الأساسي لعالِم الأنثروبولوجيا أن يستجلي «وجهة نظر السكان الأصليين»، وأن يعتمد، بقدر الإمكان، طريقة التفكير التي تعتمدها الأطراف المحلية الفاعلة. تشير الداخلي *emic* إلى اللاحقة الاصطلاحية التي تشمل الخطاب والتمثّلات الشعبية أو المحلية، في حين تشير اللاحقة *etic* إلى البيانات الصادرة عن المشاهدات الخارجية أو إلى تأويلات الباحثين. وكان العالِم اللغوي الأميركي كينيث لي بايك أول من استفاض في شرح هذا التباين الذي أدخله في ما بعد عالِم الأنثروبولوجيا الأميركي مارفين هاريس إلى علم الأنثروبولوجيا (و«نقّحه»). وقد نشأ جدل واسع حينذاك بين من تبنّوا منظور المشاهدة من الخارج (مثل هاريس) وأولئك الذين تبنّوا «منظور المشاهدة من الداخل» (كالتأويليين)، إلا أن سرعان ما تبدّد الجدل بسبب الإفراط فيه. وتبرز الحاجة اليوم إلى فوارق أكثر دقة؛ فعلى سبيل المثال، لا بد من التمييز بين مستويات مختلفة داخل مدونة الكلمات التي تنتهي باللاحقة *emic*، والبحث في كيفية استجلاء المعاني المحلية بشكل تجريبي.

الكلمات المفتاحية: التمثّلات، الخطاب، المعنى، التأويل، إمبريقي

Abstract: To explore «the native point of view,» and to think as much as possible as local actors do, remain the central concern of the anthropologist. *Emic* is the technical suffix that covers popular or local representations and discourse, while *etic* designates external and observational data, or the researcher's interpretation. The linguist Pike was the first to elaborate this opposition, that was introduced later into anthropology (and «hardened») by Harris. A huge polemic opposed then *«eticists»* (like Harris) and *emicists* (as the interpretativists), but it died from its own excesses. Today more subtle distinctions are needed. For instance, to distinguish different levels in the *emic* register, and to explore how to access local meanings empirically.

Keywords: Representations, Discourse, Meaning, Interpretation, Empirical

* أستاذ متقاعد في الأنثروبولوجيا بالمدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بمرسيليا، ومدير فخري للدراسات بمخبر الدراسات والبحوث في الديناميات الاجتماعية والتنمية المحلية في نيامي، نيجيريا.

** Professor of Anthropology at the EHESS (Marseille). Actually Emeritus Director of Research at LASDEL, Niamey, Niger.

*** العنوان الأصلي للمقال ومكان النشر/ Originally published as
Jean-Pierre Olivier de Sardan, «Émique,» *L'Homme,* vol. 38, no. 147 (1998), pp. 151-166.

**** أستاذ علم الاجتماع في جامعة صفاقس، تونس. راجع الترجمة: المولدي الأحمر.

***** Professor of Sociology at the University of Sfax, Tunisia. Revised by Mouldi Lahmar.

عَرفَت ثنائية «**داخلي**» «emic» / «**خارجي**» «etic»[1] قمة استعمالها منذ زمن في الأنثروبولوجيا الأنغلو سكسونية، وهي لا تزال تُستخدم . لكن السؤال المطروح هو: هل يمكن أن تفوق مزايا هذه الثنائية - إذا استُخدِمت بحذر واعتدال ـ سلبياتها[2]؟ الجواب هو «نعم»، هذا إذا سلّمنا بأن من وجهة نظر «الإبستيمولوجيا التطبيقية»، تكون استراتيجية البحث التي تفصل بين المعطيات المستقاة من خطاب الفاعلين، وتلك التي نحصل عليها من عمليات الملاحظة والرصد، أكثر إنتاجية من تلك التي تخلط بين هذه وتلك. ينسحب الأمر نفسه على مسألة التمييز بين الخطاب الشعبي (أو ما يُسمّى المحلّي) والخطاب العالِم، فهذا التمييز يبدو أجدى من عملية الخلط بينهما. هذان هما التمثلان الرئيسيان اللذان تشملهما ثنائية الداخلي/الخارجي..

لكن المعادلة يمكن أن تنقلب إلى عكسها إذا عمدنا إلى استعمال أحد طرفي هذه الثنائية، أو كليهما، للخوض في أي موضوع كان، أو إذا ما «لعبنا» على تعارضهما أو عدم توافقهما بدلًا من تكاملهما وتداخلهما. هذا ما حدث منذ ثلاثين عامًا في الأنثروبولوجيا الأميركية، حيث احتدم فترةً من الزمن جدل غير موفَّق حول ثنائية **داخلي/ خارجي**.

إن العودة إلى هذا الجدل القديم ستسمح لنا بتقديم توضيحات مفاهيمية ومنهجية تفضي بنا إلى طرح سؤال الصلاحية الإمبريقية للخطابات والتمثّلات «**المحلّية**»، وضرورة التمييز بين التأويل **في** الداخلي والتأويل حول الداخلي.

بايك

في بداية الخمسينيات، اقترح أحد اللسانيين، ويدعى كينيث لي بايك، محاكاة اللسانيات التي تعتمد الثنائية الكلاسيكية صواتم /صوتيات، وذلك بإخضاع تحليل الوقائع الثقافية لثنائية «**الداخلي**» في مقابل «**الخارجي**». منذ زمن بعيد، كان اللغويون متعوّدين على التمييز الواضح بين نظام المتضادّات ومختلف الأصوات الدالة من وجهة نظر المتحدّث (أو الصوتمية) من جهة، ومنظومة الأصوات في بُعدها الفيزيائي، أي تلك الموجات الصوتية التي تنتجها أجهزة النطق (أو الصوتيات)، من جهة أخرى.

يوسّع بايك في البداية هذا التعارض بين «**الداخلي والخارجي**» على مستوى لساني بحت، مؤكّدًا أنه نتاج مقاربتيْن مختلفتيْن اختلافًا شاسعًا. تهتم مقاربة «الداخلي» بالتعارضات ذات الصلة بالأشخاص المتحدّثين، وهذا يعني أنها تهتم بجوانب من اللغة محدّدة ثقافيًا. أمّا مقاربة «الخارجي»، فهي تركّز على العمليات السمعية من دون الرجوع إلى إدراكات الأشخاص، وبمعزلٍ عن كلّ خلفية ثقافية. كما تأخذ في الحسبان ما تسجله الأجهزة «الموضوعية» للملاحظة والقياس، أي أجهزة «السونوغرام». لكن المقصود هنا، بالتأكيد، هو وجود وجهيْن لحقيقة واحدة. إن «برنامج البحث» الذي يقترحه بايك يبدأ بمقاربة «**الخارجي**» **بوصفه مدخلًا أوليًا وخارجيًا إلى عالم اللغة**، بنية الوصول إلى «الداخلي» الذي يبدو لبايك أنه الوحيد المتضمّن لقدرة «تنبّؤية».

(1) ليس هناك في العربية مقابل دقيق لهاتين الكلمتين اللتين تحيلان بشكل ملتبس إلى داخلي وخارجي، محلي (أو أهلي) وكوني، ذاتي وموضوعي، وحتى حميمي وشكلي. أما معرفيًا فهما تحيلان إلى قضية الفهم والتفسير الشائكة (المُراجع).

(2) نودّ أن نشكر جون كلود باسرون (J.-C. Passeron) وجيرار لانكلود (G. Lenclud) على الملاحظات التي قدّماها بشأن النسخة الأولى من هذا النص.

تستند مقاربة «**الداخلي**» إذن، إلى فكرة تحكّم الأشخاص في اللغة بصورة واعية أو غير واعية، وهو ما يسهل أن يُستنبَط، وبشكل كلاسيكي جدًا، القواعد الأساسية أو الرموز المضمرة في هذه اللغة[3].

لكن بايك لا يتوقف عند هذا الحد، بما أنه يجازف بالذهاب إلى ما هو أبعد من علم اللغة التقليدي، ليعمّم ثنائية «**الداخلي / الخارجي**» ويطبّقها في فهم الظواهر الاجتماعية والثقافية بصفة عامة. وإذا كان من المعتاد – منذ بنيويّة ليفي شتروس ـ أن نرى بعض الأنثروبولوجيين يبحث في النظرية اللسانية عن نماذج أعمّ للفهم، فإن من غير الشائع أن يحذو اللسانيون حذوهم.

يهتمّ بايك، قبل كلّ شيء، بـ «**الداخلي**»، ساعيًا للوقوف على «وحدات أولية للسلوك» تكون معادلة لوحدات صوتمية متصلة باللسانيات. وهكذا يكون «**السُلُوكَم**»[4] نظيرًا لـ«**الصوتم**»، ويصبح من الجائز، بلا شكّ، استعمال مصطلح «comportementème» في اللغة الفرنسية (السُلُوكَم). في الواقع، تشمل هذه الوحدات الثقافية الدالة في مفهوم بايك مجموعات اجتماعية أولية مهيكلة نسبيًا، مثل أسرة أو جمعية أو نظام قرابة ... وهو لا يخشى أن يوسّع نسقيًا المماثلة على المستوى «**الداخلي**» بين التحليل الثقافي والتحليل اللساني، وذلك بوضع قواعد اجتماعية تكون نظيرة للقواعد النحوية مثلما تكون الممارسات نظيرة للجمل[5].

نستطيع القول إن هذه التطوّرات كلها عفّى عليها الزمن إلى حد كبير، وهي لا تُعَدّ اليوم مساهمة بارزة قدّمها بايك في العلوم الإنسانية. وإذا كان اسمه ما زال يُردَّد في الأنثروبولوجيا، فذلك يعود فقط إلى كونه «مبتكر» ثنائية **الداخلي/الخارجي**، وهي ثنائية أخذت شكلها من خلال «استخراجه» من الألسنية تفرقةً أساسية بين التحليلات الثقافية المتوطنة (**ذات الخصوصية الثقافية**) والتحليلات **ما بين الثقافية**. يقول بايك:

«نقول إننا إزاء وجهة نظر **خارجية** عندما تقدم لنا أدوات القياس شيئين مختلفين على أنهما متماثلان. ونقول إننا إزاء وجهة نظر **داخلية** عندما نحصل على جوابين مختلفين بشأن الشيء نفسه من شخصين ينتميان إلى النسق الثقافي ذاته».

ويواصل قائلًا:

«يمكن أن ننعت وجهة نظر بالخارجية أو بالأجنبية عندما يقف المحلّل ‹بعيدًا› أو خارجًا بالقدر الكافي عن ثقافة محددة لمشاهدة أحداثها المعزولة [...]، مقارنة بأحداث تنتمي إلى ثقافات أخرى. وعلى العكس تكون المقاربة ‹داخلية› عندما تكون صالحة أساسًا للغة أو لثقافة واحدة فقط ... إنها محاولة لاكتشاف نمط لغةٍ معيّنة أو ثقافةٍ ما ووصفه[6]. معايير ‹الخارجي› تبدو مطلقة [...] بينما تتمتّع معايير الداخلي بقدر أكبر من النسبية»[7].

(3) في فرنسا، أُثيرت مسألة التعارض بين علم وظائف الأصوات وعلم الأصوات؛ فثورة علم وظائف الأصوات (المرادف للصوتمية) تركّز على الطريقة التي يَستعمل بها الشخص المتكلّم الأصوات ويفهمها.

(4) السُلُوكَم: مصطلح اقترحناه ليقابل المصطلح الإنكليزي *behavioreme* والمصطلح الفرنسي comportementème، وقد أضفنا حرف الميم (م) إلى مصطلح السلوك، قياسًا على التمييز الموجود في اللسانيات بين الصوت والصوتم. (المترجم)

(5) Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* (The Hague: Mouton, 1954), (2nd ed. Rev. 1967).

(6) Ibid., p. 8.

(7) Ibid., p. 11.

ترتكز المقاربة «**الداخلية**» إذن على جمع مجموعة من الدلالات الثقافية الأصلية المرتبطة بوجهة نظر الفاعلين، في حين أن المقاربة «**الخارجية**» تعتمد على ملاحظات خارجية مستقلة عن الدلالات التي يحملها الفاعلون. والمشاهدة هنا تكاد مماثلة لتلك المطبَّقة على السلوكات الحيوانية في الواقع، فإن بايك نفسه لا يهتمّ كثيرًا بمقاربة «**الخارجي**»؛ فثنائية « **الداخلي/الخارجي**» هي التي تعنيه أساسًا، وهو يركّز في المقام الأول على «**الداخلي**» في هذه الثنائية.

ومع ذلك، فإن مقترح بايك سيثير سجالًا داخليًا حادًّا في الأنثروبولوجيا الأميركية حول أشكال التعارض بين «الداخلي/ الخارجي» ومدى أهميتها بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا.

هاريس

يُعتبر مارفن هاريس شخصية مثيرة للجدل في مشهد أميركا الشمالية الأنثروبولوجي؛ فقد نشر ثنائية «الداخلي/الخارجي» على نطاق واسع، وساهم في الوقت ذاته في خلط زوايا النظر، مادحًا هذه الثنائية بكثير من المبالغة، ومعطيًا إيّاها محتويات متغيّرة كانت في كثير من الأحيان مرفوضة.

كان هاريس قد وضع نفسه موضعَ الناقد العنيف لـ«لمثالية» التي هيمنت ـ بحسب رأيه ـ على الأنثروبولوجيا الثقافية، مطوّرًا مشروعه البحثي الخاص تحت مسمًّى طموح هو «المادية الثقافية» التي تركز على أولوية التحليل والملاحظة للسلوكات البشرية (في بعض النواحي ينهل المشروع من المجال نفسه الذي ينهل منه علم الاجتماع البيولوجي، لكنه يعارض أيديولوجيته بشدة). إضافة إلى ذلك، جعل هاريس نفسه مؤرخًا للأنثروبولوجيا، معيدًا وضْعها في نطاق تاريخ عام للعلوم، لكن من وجهة نظر هي، إلى حدّ ما، شخصية، مكّنته من إعطاء قيمة لمشروعه المسمّى «المادية الثقافية»[8].

تحتلّ ثنائية «الداخلي/الخارجي» موقعًا مركزيًا في عمل هاريس؛ فقد أثارها منذ صدور كتابه سنة 1968. وهو كتب في سنة 1976 مقالًا مخصوصًا حول هذا الموضوع في *Annual Review of Anthropology* (المجلة السنوية للأنثروبولوجيا)[9]. ثم أعاد نشر هذا المقال لاحقًا في الفصل الثاني من كتابه الصادر سنة 1980، بعدما أدخل عليه بعض التنقيحات.

بالعودة إلى كتابه الصادر سنة 1968، نجد أنه يستند إلى التفرقة العامة نفسها التي وضعها بايك، مع ما تضمّنته من آثار للألسنية البنيوية (البحث في أنساق الاختلاف)، معطيًا إياها صدًى واسعًا. يقول هاريس:

«تحيل إفادات ‹الداخلي› إلى أنساق منطقية – إمبريقية، حيث تتمايز الظواهر أو ‹الأشياء› بناء على التناقضات والفوارق الحقيقية والدقيقة ذات الدلالة بالنسبة إلى الفاعلين، أو هي، بعبارة أخرى، تلك الأنساق التي يُنظر إليها على أنها من قبيل تمثّلات الفاعلين أنفسهم[10] [...]. أمّا إفادات ‹الخارجي›، فهي مرتبطة بالتصنيفات الخاصة بالعلماء في تمثّلهم للظواهر»[11].

(8) Marvin Harris: *The Rise of Anthropological Theory; a History of Theories of Culture* (New York: Crowell, 1968), and *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (New York: Vintage Books, 1980).

(9) Marvin Harris, «History and Significance of the EMIC/ETIC Distinction,» in: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Inc., 1976), pp. 329-350.

(10) Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, p. 571.

(11) Ibid., p. 575.

ولكن هاريس ركّب على تلك التفرقة ما يبدو حُكْمًا قيميًا غير مقبول، وهذا يُعتبر بداية تحوّلٍ في الجدل اللاحق. تُعَدّ «المعرفة الخارجية» في نظر هاريس المعرفة الوحيدَة التي توصف بأنها موثوقة وتنبؤية وقابلة للتحريف (يقلب هاريس هنا تفضيلات بايك). وفي المقابل لا يُعدّ «الداخلي» موثوقًا ولا قابلًا للتحريف ولا تنبّؤيًا. إن الخطابات والتمثلات الذهنية للفاعلين لا تصلح أن تكون قاعدة لتحليل دقيق للمجتمعات والثقافات، فلا يمكن تصديق شخص انطلاقًا من أقواله، ناهيك عن أفكاره. إن «الداخلي» في عمقه هو ما يخطر في أذهان الأشخاص، حتّى لو تعلّق الأمر غالبًا بسجلّ الضمني أو اللاواعي. وخلافًا لذلك، يبدو تيار السلوك قابلًا للملاحظة والقياس. فإذا كان الكلام لا يفصح عن الممارسات، فإن الممارسات يمكن أن تنفيَ الكلام.

غير أن هاريس عدَّل من موقفه نسبيًا في مقاله الصادر سنة 1976، وذلك عندما أعطى «الداخليَ» نوعًا من المساواة المعرفية مع «الخارجي»، رغم أنه لم يتخلّ عن تفضيله هذا الأخير. لكن الأمر الأكثر دلالة هنا هو أن المعاني التي يعطيها لطرفيْ الثنائية أصبحت متنوّعة أكثر فأكثر. وهكذا بدتْ ثنائية «الداخلي/الخارجي» متعدّدة المعاني بشكل لافت. ويمكن تلخيص الاختلافات في الجدول الوارد أدناه.

الداخلي Emic	الخارجي Etic
- الأفكار	- السلوك
- البحث في البُنى ذات الصلة بالأفكار	- البحث في البُنى ذات الصلة بالسلوك
- معرفةُ الفاعلين وتصنيفاتُهم	- معرفةُ رجال العلم وتصنيفاتُهم
- معارف ثقافية خصوصية	- قياسات علمية
- تفسيرات محلية	- تفسيرات علمية
- أقوال تحيل إلى «حقائق» ثقافية	- أقوال تحيل إلى «حقائق» علمية
- مفاهيم وقواعد ضرورية للتصرّف وفق مقتضيات الثقافة المحلية	- نظريات حول وجوه التشابه والاختلاف السوسيو ـ ثقافية
- غير قابل للتحريف، غير تنبّؤي، غير قابل لقياس	- قابل للتحريف، تنبّؤي، قابل للقياس
- سياق تفاعلي بين عالِم الأنثروبولوجيا ومخبريه يدور خلاله نقاش ذو «معنى»	- سياق لا يكون فيه للتفاعل مع عالِم الأنثروبولوجيا أهمية، ولا تكون فيه أهمية لـ«معانى» النقاشات

أعاد هاريس طرح مجموع هذه المعاني المختلفة في النسخة المنقّحة لكتابه الصادر سنة 1980، ولكنه أضاف إليها تجديديْن؛ فقد أقرّ في النهاية تناظرًا كاملًا بين «الداخلي» و«الخارجي»، وتخلّى صراحة عن أحكام القيمة. إن الموضوعية لم تعدْ ملكيّة خاصة (صراحة أو ضمنًا) لـ«الخارجيّ»، ولكنها تعود ببساطة إلى الأعراف الخاصة بالوسط العلمي.

إضافة إلى ذلك، اقترح هاريس جدولًا بمدخليْن[12] يتقابل فيه من جهة مجالان للبحث (الذهني والسلوكي)، ومن جهة ثانية إجراءان للبحث («الداخلي» = معارف السكان الأصليين، «الخارجي» = ملاحظات الباحثين)

(12) Harris, *Cultural Materialism*, p. 38.

	الداخلي Emic	الخارجي Etic
الذهني	I	II
السلوكي	III	IV

يوافق الرقمان I و III ما يقوله السكان الأصليون لعالِم الأنثروبولوجيا عن أفكارهم (I) وسلوكهم (III). ويوافق الرقم IV ما يلاحظه (أو يقيسه) عالِم الأنثروبولوجيا في سلوك السكان الأصليين. أمّا الرقم II، فهو صندوق أسود لأنه لا يمكن ملاحظة ما يدور في أذهان الأشخاص، فيُختزَل إلى مجرّد استدلالات.

ضد هاريس

السياق

عندما أصبحت الإبستيمولوجيا التفكيكية موضة في الولايات المتحدة، حيث اكتُشف دريدا وفوكو، كانت الطروحات المضادّة لتيار هاريس واستفزازاته الوضعية المشددة على أوّلية «الخارجي» قد أطلقت العنان لهجماتها[13]. علاوة على ذلك، كان التيار الذي يمكن تسميته «أنصار الداخلي»[14] (emicist) سائدًا بقوة في الولايات المتحدة. ويُعتبَر بواس (Boas)، من دون شكّ، السلف ـ العلامة المشترك لهذا التيار. يقول: «إذا كان هدفنا الأساسي هو فهمَ أفكار الناس، فإن تحليل تجربتهم برمّتها ينبغي أن يكون على أساس مفاهيمهم لا مفاهيمنا»[15].

ومن المعروف أن بواس توصّل إلى استنتاجات منهجية مهمة، باعتباره، ومن دون شكّ أول، مَنْ أكد أهمية النقل الدقيق والكامل لخطابات المُخبِرين وأحاديثهم (النص الحرفي).

من ناحية أخرى، جرى تطوير سلسلة من البرامج البحثية الجديدة في الأنثروبولوجيا الأميركية خلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وهي تندرج كلّها ضمن ذلك التيار «المناصر للداخلي»، الهادف إلى تعميق بعض المصطلحات وتجديدها (مثل: العلم المحلّي ، الإثنو- دلالية، تحليل العلامات الدالّة). يمكن اتخاذ الصورة التي قدّمها غوديناف رمزًا لهذه الاتجاهات المرتبطة كلّها بالخطابات والتمثلات ومعارف «السكان الأصليين»، القريب منهم والبعيد[16]. ألم يعرّف مقاربته بكونها «المنهج الذي يبحث عما يفرق بين المخبرين»؟

---

(13) انظر على سبيل الذكر: Lawrence E. Fisher and Oswald Werner, «Explaining Explanation: Tension in American Anthropology,» *Journal of Anthropological Research*, vol. 34, no. 2 (Summer 1978), pp. 194 - 218.

(14) انظر: Pertti J. Pelto and Gretel H. Pelto, *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*, 2nd ed. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978) (1st ed. 1970).

(15) Franz Boas, «Recent Anthropology,» *Science* (15 October 1943), pp. 334 - 337.

(16) إذا كان غيرتز قد اعتُبر أحيانًا، بفضل بعض صياغاته التي يمتلك سرّها حامل اللواء. انظر: «وجهة النظر الأصلية Le Point de vue indigène» وردت في: Clifford Geertz, «From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding,» in: Keith H. Basso and Henry A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*, School of American Research Advanced Seminar Series (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976), pp. 221-237.

وأعيد استعمالها في: Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*, trad. de l'anglais par Denise Paulme, sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1986).

فإن في الأمر مبالغةً لأن غيرتز يبقى في الأساس انتقائيًا وانطباعيًا: وقد أجزنا لأنفسنا القول إنه كان على وجه الخصوص من «أنصار الداخلي» *emicist* ... قولًا: Pelto and Pelto, *Anthropological Research.*

صحيح أن الأساس المخفي لهذه البرامج المختلفة، والتي تنضوي تحت تيار «الداخلي»، يبقى في عمقه ذا منحًى ثقافي[17]، وبهذا المنظور يكون للثقافة وجود خاص بها، إنْ بصفة ضمنية أو بصفة صريحة، وبالطريقة نفسها التي هي اللغة عليها. إن خطابات (أقوال) السكان الأصليين تُحيل إلى ثقافة مشتركة مثلما يحيل الكلام إلى لغة معيّنة. وبقطع النظر عن التعريفات اللغوية أو الاصطلاحية المقترحة بغية إعطاء مفهوم الثقافة محتوًى، فإنها كلها تفترض مسبقًا تجانسًا معرفيًا للموضوعات، وتقلّل من شأن الاختلافات الداخلية. ويشار في هذا الصدد إلى أن بعض الانتقادات التي ذهب إليها هاريس ضد التيار الثقافي لم يكن بلا مرتكزات، وهو (أي هاريس) لم يكن دائمًا مخطئًا عندما يؤاخذ هذا التيار بسبب القول بأوليّة «الكلّ الاستطرادي» أو «الكلّ السردي» الذي يعطي «القيم» أو «رؤى العالم» قيمة مطلقة.

إن هاريس ليس وحده في معسكره، بل له هو أيضًا أسلافه؛ ففي سنة 1940، كان وايت يبدو في مظهر أكبر المناصرين لـ«الخارجي»، وذلك من خلال انشغاله قبل كلّ شيء بالتحليل «ما بين الثقافي» المرتكز على الملاحظات المادية. وتبدو مشاريع بحث هاريس المختلفة والمعاصرة نسبيًا ذات توجّه متحمّس لـ «الخارجي»: نستحضر هنا ميردوك وملفه الشهير، أو لوماكس وتحليله المقارن للإشارات.

الانتقادات

إذا جاوزنا الأبعاد السجالية وصراعات المدارس والأشخاص، فإن الانتقادات الرئيسية لثنائية **الداخلي/ الخارجي** على النحو الذي قدمها به هاريس، يمكّن من تلخيصها كما يلي:

- إن معرفة العلماء، شأنها شأن بقية المعارف، تتأتّى بدورها من «الداخلي»، فلا وجود في الأصل لفصل بين المعرفة المحلية (التي تكون من صنف «داخلي») والمعرفة العالمة (التي تكون من صنف «الخارجي»)، فكلاهما «الداخلي».

- في المقابل، لا يمكن تحليل سلوك فاعل ما بمعزل عن الدلالة التي يحيلها ذلك السلوك إلى الفاعل؛ فالداخلي إذًا بُعد ضروري وداخلي في «الخارجي».

- «الخارجي» ليس أكثر موضوعية وموثوقية من «الداخلي»، فالسلوكيات هي أيضًا «مُمَسْرَحة»، مثلها مثل الخطاب[18].

- لئن استطاعت الممارسات تحريف الأقوال، فإن هذه الأقوال لا تتضمن، رغم أنها «كاذبة»، ما هو أقلّ ملاءمة ودلالة.

- إن مقولة «الخارجي» هي في الواقع وعاء جامع للكلّ؛ فمضمونها لا يقتصر على مجرّد ملاحظات تجريبية أو مقاييس سلوك، بل هي تتضمن أيضًا تراكمات وتجريدات من اللايقين. ويضرب هاريس بالمؤسسات وأنماط الإنتاج مثلًا لذلك.

- لئن بدا من الممكن أن يكون للتعارض بين « الداخلي» و«الخارجي» معنًى، فإن هاريس يبالغ في تجذير هذا التعارض إلى أقصى حدّ؛ فـ«الداخلي» و«الخارجي» هما وجهان لعملة واحدة، أو هما مقاربتان متكاملتان.

(17) انظر: Ward Hunt Goodenough, *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Lewis Henry Morgan Lectures; 1968 (Chicago: Aldine Pub. Co., 1970), pp. 101 and 110-111.

(18) انظر الاستعمال الإثنوغرافي لمفهوم «إدارة الانطباع» لغوفمان من طرف بيرمن: Gerald Duane Berreman, *Behind many Masks; Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Society for Applied Anthropology. Monograph; no. 4 (Ithaca, NY: Society for Applied Anthropology, 1962).

ما أفضى إليه السجال

انطفأت شعلة السجال، من دون شكّ، بسبب ما اعتراه من شطط. ولم يكن هاريس، مثلما رأينا، يدخر جهدًا في التصريح بأفكاره بوضوح. وقد عامل جميع الآخرين أو أغلبهم على أنهم «مثاليون ثقافيون»، ولكنه نال هو الآخر في نهاية الأمر نصيبه من الاتهامات ووُصِم بالإثنومركزية. ويكفي اليوم مجرّد ذكر اسم هاريس في قائمة بيبليوغرافية حتى يصنّف ضمن فريق الوضعية المتحجّرة[19].

لقد انتهى هاريس – عبر التعريف بثنائية **الداخلي/الخارجي** من خلال منظاره الإبستيمولوجي الخاص – إلى إسقاط قيمة كل عمل يستعمل هذه الثنائية داخل فرع كامل من فروع الأنثروبولوجيا الأميركية. وفي الواقع، يشمل هذا الرفض موقفين مختلفتيْن: نجد لدى المتعصّبين للأنثروبولوجيا المسمّاة «نقدية» أو «ما بعد حداثية» أو «فينومينولوجيّة» أو «سردية»، انتصارًا لعقيدة تفكيكية ونسبية تتّجه نحو المغالاة، نافيةً آليًا كلّ تمييز منهجيّ يُفهَم على أنه رجعيّ أو مرتبط بإبستيمولوجيا «علموية»، سواء كان هذا التمييز بين تمثّلات السكّان الأصليين من جهة والتصوّرات العالِمة من جهة أخرى، أو بين الممارسات الاستطرادية والممارسات غير الاستطرادية، أو كذلك بين الوضعيات التي يغيّر خلالها الملاحِظ سلوكيات المبحوثين بطريقة دالّة، والوضعيات التي لا يقوم فيها بذلك.

ونجد لدى الأنثروبولوجيين الأقلّ أدلجة، أو أولئك الأكثر اعتدالًا، غيابًا لاستخدام التمييز **الداخلي/الخارجي** أدّى ببساطة إلى استعمال معجم آخر يصلح لإنتاج تصنيفات أخرى مرادفة تقريبًا ولكنها ربما أكثر بساطة، من قبيل (الخطاب المحلي/ الخطاب العالِم، اللغة/الممارسات، التمثّلات/السلوكيات... إلخ).

مع ذلك، فإن التمييز **الداخلي/الخارجي** بقي بدوره مستخدَمًا بكثرة، ولكن هذا الاستخدام هو أيضًا استخدام خفيف لا يستند البتة إلى مواقف هاريس. لقد صار «الداخلي» في مجال العلوم الاجتماعية الناطقة باللغة الإنكليزية، مرادفًا لِ«وجهة نظر الساكن الأصلي» و«التمثّلات الشعبية» و«الدلالة الثقافية المحلّية»، بينما يستند «الخارجي» إلى وجهة نظر خارجية، أي إلى تأويل الأنثروبولوجي والخطاب العالِم. أقول بكل تأكيد إن الأمر يتعلق هنا بأفكار تهدف إلى إيجاد تصنيفات عملية لا بمفاهيم ذات أهداف تنظيرية[20]. إن استعمال مصطلحَيْ «الداخلي» و«الخارجي» على هذا الشكل لا يعني تعارضهما ولا يهدف إلى إنشاء تراتبيّة بينهما، بل يهدف ببساطة إلى معرفة من يتحدث وعمن نتحدث.

---

(19) هذه الحادثة وقعت لي شخصيًا: كنت أودّ منذ اثنتيْ عشرة سنة العودة إلى مسألة **الداخلي/الخارجي** (وهي مسألة مجهولة تمامًا في الأنثروبولوجيا الفرنسية)، وباعتماد توجّه أكثر ميلًا إلى **الداخلي** ، باعتبار أن المقصود كان يتمثّل في التركيز على مراعاة الدلالات المحلية ونقد أحد الزملاء الأميركيين يشتغل على الدائرة الثقافية نفسها التي أشتغل عليها، ولم يأخذ هذه الدلالات في الحسبان. ولكن لسوء الحظّ، ذكرتُ مرجعًا حول ثنائية الداخلي/الخارجي يتمثّل في مقال لهاريس بعنوان» السؤال في سياقه المعرفي» منشور سنة 1976 *Annual Review of Anthropology*. ويا ليتني لم أفعل... إذ اندفع الزميل الأميركي المذكور ليتّهمني بالعلمويّة الباطلة، وليثبت منهجه «الفينومينولوجي». انظر:, Paul Stoller, «Speaking in the Name of the Real,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 29, no. 113 (1989), pp. 113-125, et Jean-Pierre Olivier de Sardan: «Jeu de la croyance et «je» ethnologique: Exotisme religieux et ethno-egocentrisme,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, nos. 111-112 (1988), pp. 527-540 et «Le Réel des autres,» *Cahiers d'études africaines*, vol. 29, no. 113 (1989), pp. 127-135.

(20) نحن نستعيد استعمال معنى «فكرة» «notion» باعتبارها تمثّل فئة واحدة من الموضوعات الاجتماعية التي تتقاسم «جوًّا عائليًا» بحسب تعبير دين سباربر الذي يقول أنه أخذ الفكرة من نيضام وهذا الأخير من فيتيغنشتاين. انظر:, Dan Sperber, *Le Savoir des anthropologues*, savoir (Paris: Hermann, 1982), p. 34, et Rodney Needham, *Belief, Language, and Experience* (Oxford: Blackwell, 1972), p. 75.

أمّا بالنسبة إلى «المفهوم»، فإنه يُبنى بطريقة أكثر دقّة وصرامة (صحيح أن سباربر يعتبر أن أغلب المفاهيم العادية في الأنثروبولوجيا ليست سوى أفكارًا). نستطيع تعريف «المفهوم»، استلهامًا من باسرون وفيبر، باعتباره عملية بناء لنموذج مثالي عقلاني، انظر: Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique: L'Espace non-poppérien du raisonnement naturel*, collection essais et recherches. Série sciences sociales (Paris: Nathan, 1991).

إضافات شخصية حول ثنائية الداخلي/ الخارجي

أحاول الآن ترك الموقع المريح الذي يوفّره التعليق على السجال بين الآخرين لتقديم بعض المقترحات حول «الاستعمالات الجيّدة» لثنائية «**الداخلي/الخارجي**»، أو بصورة أدقّ لمصطلح «الداخلي»، والتقدّم ببعض الفرضيات بشأن علاقات المصطلحيْن بالتجريبي والتأويلي في الأنثروبولوجيا.

الداخلي

في الواقع، يحمل مفهوم الداخلي في الأنثروبولوجيا ضمنيًا ما بين مستوى واحد إلى أربعة مستويات متناضدة (أو بالأحرى متراكبة)، تُسخَّر بشكلٍ إمّا تناوبيّ وإما متزامن، وذلك تبعًا للسياقات، أو بحسب المؤلفين.

ـ يمكن أن يحيل مفهوم «الداخلي» إلى خطابات وكلام الذوات والمخبرين. وفي هذه الحالة، فإن الأمر يتعلق بمعطيات **استطرادية** تنتجها التفاعلات بين الباحث والفاعلين الاجتماعيين الذين يدْرسهم، وهي معطيات يجري جمعها على هيئة مدوّنة. إنّنا هنا داخل سجلِّ المُعبَّرِ عنه.

ـ يمكن أن يحيل مفهوم «الداخلي» إلى **التمثّلات التي تحملها الذواتُ** من منظور أنثروبولوجي، هو في نهاية المطاف قريب جدًّا من المعنى الذي يمكن أن تحمله كلمة «تمثّلات اجتماعية» في علم النفس الاجتماعي. إنه يتجلّى إذًا في **أفكار ومفاهيم وتصوّرات أصيلة ومحلّية وشعبية**، أي بعبارة أخرى، جماعية. وهي جملة من التشكيلات الذهنية أو الرسوم التأويلية التي تكون مشتركة بشكل واسع بين الذوات، إمّا ضمن ثقافة ما وإمّا داخل ثقافة فرعية معيّنة، ومن ثم فنحن داخل سجلٍّ ما هو قابل للتعبير عنه. وبالطبع، فإن التمثّلات القابلة للتعبير عنها تنتج بشكل مستمر معطيات استطرادية (استدلالية) معبَّر عنها. أو بعبارة أدقّ، فإن عددًا معيّنًا من المعطيات الاستطرادية المعبَّر عنها بشكل متقاربٍ تسمح بالحديث عن «تمثّل مشترك» (شريطة اليقظة المنهجية – اعتماد التثليث والتأكد من بلوغ الَحفر في المعاني درجة التشبع ـ إلى جانب الكفاءة السيميولوجية لعالِم الأنثروبولوجيا)[21].

ـ يمكن مفهوم «**الداخلي**» أن يحيل إلى «**شفرات**» من المفترض أن تكون مُضمَرة في الخطاب والسلوكيات وفي نوع من «النحو الثقافي» الذي يولّدها. فالمسألة إذًا تتعلق بهذا التحكّم اللاواعي في ثقافة ما؛ التحكم الذي يتيح لنا إمكانية الفعل والتفكير باعتبارنا من أهل هذه الثقافة (سواء كنا كذلك أو لم نكن)، وهنا نحن نندرج ضمن سجل المُضْمَر، حيث تؤطّر الشفرات الخفية (من بين ما تؤطّره) التمثّلات التي يمكن التعبير عنها.

ـ يمكن أن يحيل **الداخلي** إلى بُنى عرفانية، وإلى المبدأ الذي تقوم عليه أساليب التفكير وأساليب الفعل. إنها إذًا مقبولية بنيوية، ونحن ضمن سجلِّ ما هو مسلّم به.

سوف نستخلص في المقام الأول أننا بانتقالنا من المستوى 1 إلى المستوى 4 نبتعد أكثر فأكثر عن المعطيات المحسوسة، ونستحضر بشكل متزايد الضمني والافتراضي (نتحدث عن «أن كل شيء يجري كما لو أن...»). إن هذه المقاربة تتناقص في نزعتها التجريبية كلّما تزايد فيها نصيب التأويل.

لا مراء في أن كل مستوى من المستويات السابقة يقتضي أساسًا تجريبيًا؛ فحتى الموقف الذي ينزع أكثر نحو التجريد الفكري (الماقبليات البنيوية المفترضة مسبقًا والمتعلّقة بالمستوى 4) يمكن اعتبار

(21) انظر: Jean-Pierre Olivier de Sardan, «La Politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie,» *Enquête*, no. 1: *Les Terrains de l'enquête* (1995), pp. 71-109.

أنه لا يقوم في الواقع سوى بتحيين «حقيقة مخفية» ذات صلاحية من وجهة النظر الثقافية. إلا أن هذه الحقيقة المَخْفيّة غالبًا ما تكون ـ بما في ذلك عند ليفي شتروس نفسه ـ **متعارضة** مع الخطابات الأهلية[22]. لذلك، يمكننا أن نرفض، من منظور المستوى الرابع في هذه المدونة، علامة «**الخارجي**» في معناها العام، الذي يقلل مسبقًا وبشكل إرادي من قيمة المستوى الأول من المدونة نفسها، مع أنه في قلب مقاربة «**الداخلي**» ذاتها. أمّا بالنسبة إلى المستوى الثالث، فإن الشك يبقى سائدًا حوله. وفي الواقع، فإن المستوييْن الأوليْن فقط يبدوان معنيّيْن بمُعامل كافٍ من الصحة والمعقولية لإضفاء شرعية تجريبية ما لعبارة «داخلي» لا شك فيها.

يتميّز المستوى الأول، وهو المستوى المتعلّق بالمعطيات الاستطرادية المُعبَّر عنها، بخاصية «تثبيت» أو «تجميد» مواد مباشرة و«محسوسة» من البحث التجريبي الميداني، في شكل مدوّنة. وحتى لو أُنتجت هذه المعطيات خلال عمليات التأويل وبفضلها (تضمنتها أسئلة الباحث وأجوبة المبحوثين مثلًا، أو وردت في سياقها)، فإنها اكتسبت وجودًا خاصًا، بما هي أثر «مُمَوْضع»، وهي تغدو في جانبٍ مّا مستقلّة عن شروط إنتاجها وعن التأويلات اللاحقة التي يعطيها لها الباحث.

أما في ما يتعلق بالمستوييْن الأول والثاني مع بعضهما (الخطابات والتمثّلات)، فإنهما يعرِّفان معًا سجلّ التأويلات المحلية المعبّر عنها أو القابلة لذلك. وإذا ما استحضرنا مفهوم «التأويليّة المزدوجة»[23]، فإن سجلّ التأويلات المحلّية هذا يمثّل تأويلات الفاعلين التي تختلف بوضوح عن تأويلات الباحثين. وهنا بالذات تكمن خصوصيّة «**الداخلي**».

وعلى العكس، يغدو التمييز بين هذيْن الصنفيْن من التأويل صعبًا في إطار المستوى الثالث (مستوى العلامات)، حيث تتراجع الحدود، في حين يُحسم الاتجاه بصورة لا جدال فيها نحو تأويلات الباحثين في المستوى الرابع (البُنى).

إننا، إذًا، نعتبر أن المستوييْن الأول والثالث هما بمثابة النواة الصلبة للسجلّ المتعلّق بما هو داخلي، مع الاحتفاظ بشكٍّ نسبيّ في ما يخصّ المستوى الثالث، وإقصاءٍ صريح للمستوى الرابع. إن إيلاء العناية الدقيقة لخطابات الفاعلين، وبشكل أوسع لتمثّلاتهم، هو في صميم كل تمشٍّ عبر «الداخلي» يُفهم منه «إيلاءُ العناية لوجهة النظر الأهلية».

الداخلي والمعنى

غالبًا ما اعتُبر ماكس فيبر الأب المؤسس لمفهوم التمشّي «**الداخلي**»: «**إن التمشي المميز الذي يشدد على تحليل ‹الداخلي› هو تمش فيبري؛ فعبارة ‹داخلي› تقتضي دائمًا المتمّم ‹خارجي›. وتنهض الفكرة**

(22) «يكون [للحقيقة المضمرة] حظ أقل كثيرًا في أن تكون موجودة ضمن منجزات فكرية واعية، مقارنة بحظوظ وجودها ضمن بنى ذهنية لا واعية يمكن أن ندركها من خلال المؤسسات. وبشكل أوضح أيضًا، فإنها توجد ضمن اللغة» كما يورد بنسا Bensa: Claude Lévy-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss,» dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, introduction par Claude Lévy-Strauss, quadrige; 58, 8ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. xxxix, et Alban Bensa, «De la micro histoire vers une anthropologie critique,» dans: Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles: La Micro-analyse à l'expérience*, hautes études (Paris: Gallimard; Le Seuil, 1996), p. 64.

بدوره احتقار ليفي شتروس لما يتعلق بالتأويلات الأهلية، وذلك بالاستناد إلى شاهد اقتطعه من النص نفسه: Lévy-Strauss, p. xlvi.

(23) Anthony Giddens, *Social Theory and Modern Sociology* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987).

على أن الأنثروبولوجيا تسعى إلى توحيد أبعاد ‹الداخلي› ضمن نظرية نسقية مقارنة للثقافة تستند في جانب كبير منها إلى أفكار نظرية من منظور ‹الخارجي›»[24].

وفي الواقع، إن الاهتمام الحالي بـ «الداخلي»، بما هو «وجهة نظر الفاعل»، عودٌ بصورة حديثة إلى مصطلح تقليدي هو «الفهم» في معناه الفيبري، أو بتعبير أدق، إنما هو البحث عن «التلاؤم الدلالي» أو «التلاؤم في ما يتعلق بالمعنى»[25]، الذي يستند إلى «انجذاب انتقائي» وإلى سوء تفاهم في الآن نفسه؛ ففي ما يهمّ الانجذاب الانتقائي، لنذكّرْ بأن فيبر نفسه[26]، في بداية مؤلَّفه **الاقتصاد والمجتمع**، يعطي للسوسيولوجيا موضوعًا هو «الفهم التأويلي للنشاط الاجتماعي»[27]. ويعرّف «المعنى» الذي يحمله سلوكٌ ما بأنه المعنى الذي يعطيه ذاتيًا عونٌ ما أو جملة من الأعوان لنشاطهم[28]. لذا، يَقْرِن لاحقًا «الدافع» (أو «المجموع الدال الذي يبدو أنه يشكل في عينيْ العون أو الملاحظ «السبب» الدلالي لسلوك ما»)[29] بـ «التلاؤم في ما يخصّ المعنى»، الذي لا يعطيه تعريفًا واضحًا وخاليًا من اللبس، ويمكن أن نقدّمه على أنه الضرورة اللازمة لعالِم الاجتماع في أن يأخذ، وعلى نحو واسع، بعين الاعتبار معنى أعمال الفاعلين. نحن نعرف أن فيبر كان قد ركّز كثيرًا على التوليفة بين «التلاؤم السببي» الراجع إلى الانتظامات أو الاحتمالات الإحصائية و«التلاؤم في ما يخص المعنى». ولا يمكن إدراك المعقولية السوسيولوجية إلا في حال تجميعهما معًا. ويبدو بوضوح أن التلاؤم في ما يتعلّق بالمعنى تربطه علاقات انجذاب مع سجلّ ما داخلي.

المشكل هو أن هناك سوء تفاهم بشأن المضمون التجريبي الذي يعطيه فيبر، أو بالأحرى لا يعطيه، للمعنى المستهدف. وفي واقع الأمر، فإن معنى أفعال الفاعلين، بالنسبة إلى فيبر، يعيد الباحث بناءه أو استنتاجه أساسًا؛ فالمسألة بالنسبة إلى هذا الأخير تتمثّل في أن يقترب الباحث أكثر ما يمكن من «البداهة الخاصة بالفهم»، إمّا عبر سيرورة فكرية أو عقلانية، وإما عبر التقمّص العاطفي[30]. وفي كلّ الأحوال، فإن الأمثلة التي يوردها عن فهم فعلٍ ما تؤخذ من وجهة نظر الملاحظ (أيُّ معنًى يمكن أن

(24) Robert Feleppa, «Emics, Etics, and Social Objectivity,» *Current Anthropology*, vol. 27, no. 3 (June 1986), pp. 243-255.

(25) بشأن شكليْ التلاؤم لدى فيبر، يمكن العودة إلى: Jean-Claude Passeron: «Weber et Pareto: La Rencontre de la rationalité dans les sciences sociales,» dans: Louis-André Gérard-Varet et Jean-Claude Passeron (dirs.), *Le Modèle et l'enquête: Les Usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, recherches d'histoire et de sciences sociales; 63 (Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1995), et «Introduction,» dans: Max Weber, *Sociologie des religions*, textes réunis, trad. et présentés par Jean-Pierre Grossein; introd. de Jean-Claude Passeron, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1996).

(26) Max Weber, *Économie et société, 1*, traduit de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, recherches en sciences humaines; 27 (Paris: Plon, 1971), pp. 4-19.

(27) Ibid., p. 4.

(28) Ibid.

يضيف فيبر: صحيح أن هناك تعريف ثان ممكن للـ«معنى» الذي يمكن أن ندمجه داخل نموذج مثالي بناه مفهوميا الأعوان المنظور إليهم هم أنفسهم على أنهم أنماط... ولكنّ هذا التعريف يبدو لي غير قابل تماما للفهم، على الأقل في الترجمة الفرنسية لـ Wirtschaftund Gesellschaft التي نعرف أنها ترجمة غير مناسبة بشكل واسع. انظر: Jean-Pierre Grossein, «Présentation,» dans: Weber, *Sociologie des religions*.

(29) Weber, *Économie et société, 1*, p. 9.

(30) Ibid., pp. 4-5.

أعطيه لانفجار فلان غضبًا، أو لقطع فلان شجرةً؟»[31]. إن مدى التلاؤم في ما يتعلّق بالمعنى لا تنتجُه الأسئلة المطروحة على الفاعلين الاجتماعيين (صحيح أن طبيعة المواد التاريخية التي يعتمدها فيبر كما التنوع الواسع في المصادر والمناهج الذي يتبنّاه لا يلبي حاجات مشروعه)، خاصة أن هؤلاء الفاعلين نادرًا ما يظهرون هم أنفسهم وعيًا بهذا المعنى، والعملية إنما يجريها عبر مسارات ذهنية الباحثُ الذي يلجأ إلى المعنى المشترك.

«وهكذا يكون المعنى ملائمًا بالنظر إلى سلوك يتطوّر بدرجة كافية من الاتساق تجعلنا نعتبر أن العلاقة بين العناصر المكوّنة له تشكّل كلًّا ذا دلالة مميزة ومستوعبة **تبعًا لمتوسط عاداتنا في التفكير وفي الإحساس**»[32]. و«أن نفهم هو أن نستوعب عبر التأويل مجمل المعنى المقصود»[33]. و«في أغلب الحالات يجري النشاط الفعلي داخل عَتَمَةٍ شبه واعية أو من دون وعي بـ'المعنى المقصود' [...] ولكن هذا يجب ألّا يمنع السوسيولوجيا من صوغ مصطلحاتها عبر تصنيف 'المعنى المقصود' المحتمل، أي كما لو أن النشاط يجري فعلًا بوعي مقصود»[34].

وبالحصيلة المبدئية، ألا يغدو في إمكاننا القول بأنه يمكن إدراج فيبر ضمن المدافعين العنيدين عن الاستعمال الضروري ـ ولكن غير الكافي ـ لمقاربة «**الداخلي**» بيد أنه في الواقع ما زال بعيدًا عن اعتماد منهجية «الداخلي»، التي تنهض على تكوين مدوّنات استطرادية، كما يجري اليوم في الأنثروبولوجيا أو في السوسيولوجيا المسمّاة كيفية؟

الخارجي

أشرتُ أعلاه إلى معالم الدلالتين الكبيرتين اللتين يمكن أن يتّخذهما مصطلح «الخارجي» *etic*. وسأقوم في ما سيأتي بإثارة مسائل التصنيفات المعرفية وتحليلات الباحث والخطابات العالِمة. وهنا تعني ثنائية «**الداخلي / الخارجي**» لدى الأنثروبولوجي ـ وقد سميناها في هذه الحالة الثنائية «**أ**»ـ تقريبًا ما يعنيه التعارض الكلاسيكي لدى علماء الاجتماع بين الحسّ المشترك والحسّ العالِم.

«**أ**» = الداخلي: الخارجي: الحسّ المشترك : الحسّ العالِم

من الممكن تفسير التعارض «**أ**» على اعتباره تمييزًا بين مستويين من اللغة، اللغة الطبيعية المحلية أو الأصيلة، واللغة العلمية العالمية، أو على اعتباره أيضًا تمييزًا بين عالَمَين معرفيَّين مختلفين.

أمّا في الحالة الثانية، حالة التعارض «**ب**»، فإن «الخارجي» ينطبق على المعطيات التي تُنتجها آليات الملاحظة والعرض. يعطي التعارض «**ب**» إذًا، دلالة منهجية أوفرَ مرتبطةً بمختلف أشكال إنتاج المعطيات. ولدينا هذه المرة:

«ب» = الداخلي : الخارجي : معطيات استطرادية – التمثّلات:

بيانات الملاحظة والعرض

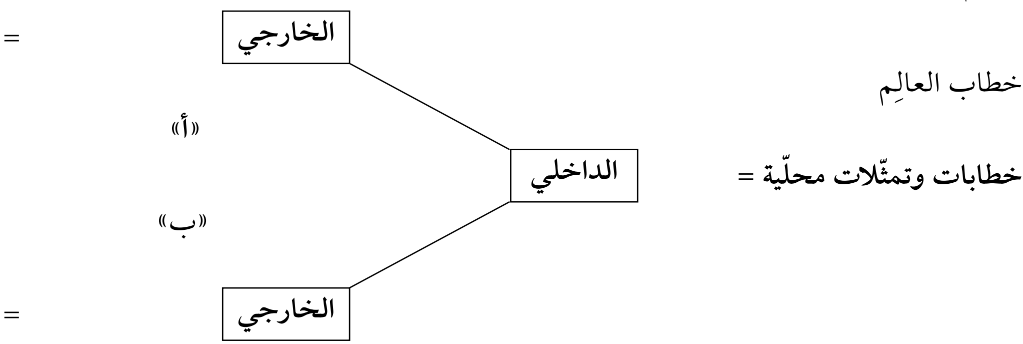
(31) Ibid., pp. 7-8.

(32) التشديد من قبلنا: Ibid., p. 10.

(33) Ibid., p. 8.

(34) Ibid., p. 19.

لكن نظام هذين التعارضين المحتملين غير متناظر؛ ففي الواقع، ينطبق معنيا «الداخلي» على ما هو أساسي، حيث إنهما متمثلان في «أ» و«ب». ألم يقع التعبير عن المعنى المشترك عن طريق المعطيات الاستطرادية؟ ألم يكن العالم الذهني للسكان الأصليين في مجموعه مستوعبًا لـ«تمثّلاتهم»؟ إنّ ما قيل عن المستويات الأربعة لِ «الداخلي» لا يدعو حقًا إلى وضع هذا التجانس للمعنى العام موضع سؤال. وفي المقابل، نجد المعنيَّين الخاصَّين بـ«الخارجي» مختلفين في «أ» وفي «ب»، فالمعنى الذي ينتجه العالِم نادرًا ما يُقارَن ببيانات الملاحظة فقط.



تتفرّع عن هذا الإثبات نتيجتان: تحيلنا النتيجة الأولى إلى الجدل المشار إليه أعلاه. وإذا كان هاريس قد جعل هذه الوضعية ملتبسة، بل وحتى غير قابلة لفك خيوطها، فذلك يعود، في الحقيقة، إلى أنه دمج بصفة مفرطة المعنيَّين المتصلَين بـ «الخارجي» من خلال الخلط بين العلمية («الخارجي» هنا باعتباره معنًى من إنتاج العالِم) وقابلية الملاحظة («الخارجي» هنا باعتباره معطيات غير استطرادية). كما أنه خلط أيضًا بين «أ» و«ب». وخلاصة القول هي أنه لا يمكننا مُراكبة التعارضيْن، بل يجب اختيار أحدهما[35].

النتيجة الثانية هي أن في الإمكان أيضًا التخلّي عن كلمة «الخارجي» بمعناه المزدوج، وبالتالي التخلّي عن كلّ من «أ» و«ب»، والاحتفاظ فقط بكلمة «الداخلي» واستقرارها الدلالي. في هذه الحالة، يستطيع «الداخلي»، باعتباره تصورًا وخطابًا، أن يحلّ محلّ «الأهلي»/ «الأصلي»/ «المحلّي»/ «الشعبي»/ «المشترك»، بل وحتى «الثقافي». كلّ مصطلح من هذه المصطلحات يحمل في الواقع دلالات طفيلية مرتبطة بالاستعمال العادي الذي جُعِلت من أجله. وهي تثير قلق الأنثروبولوجيين في الغالب، إمّا بسبب الدلالات غير الملائمة مثل («المحلّي»)، وإما بسبب الدلالات التي لا يمكن التحكّم فيها («الثقافة»). وهذا يفسّر لماذا يشيع في الأدبيات العلمية استعمال هذه المصطلحات بين هلالين مزدوجين. ورغم أن جدل البدايات لم يترك آثارًا واضحة تذكر، فإن لفظة «الداخلي»، بوصفها اكتسبت معنًى جديدًا، لها مزايا واضحة متّصلة بـ «الحياد»، خاصة في اللغة الفرنسية، حيث لم يكن للنقاشات من هذا القبيل بداية.

(35) أنا شخصيًا قمتُ باختيار الواحدة ثمّ الأخرى ... وقد تناولت في البداية «الخارجي» في معنى خطاب الباحث في مقابل خطاب الفاعلين المحلّيين، ثمّ بعد ذلك فضّلتُ استخدام التناقض- التكامل بين المعطيات الاستطرادية (الكلام الذي يتداوله الفاعلون المحلّيون) والمعطيات المتأتية من عملية البناء والعرض (العمليات الهادفة للملاحظة والعدّ من قِبل للباحث). إنّها ببساطة مسألة بحث عن الملاءمة.

وأين التأويل من كلّ هذا؟

نحن لا نناقش العلاقة بين «الداخلي»/«الخارجي» ومسألة التأويل إلا من جانبين اثنين هما: المكانة المعرفية لتأويلات «الداخلي» وحضور التأويلات الأنثروبولوجية في تأويلات «الخارجي»[36]. وبالعودة إلى التأويل المزدوج، يمكن طرح السؤال التالي: هل للتأويلات الداخلية مكانة مختلفة عن التأويلات العالِمة؟ تبدو الإجابة اليومَ سهلة نسبيًا. للتأويلات الداخلية مكانة معرفية مختلفة، ولكن لا توجد مفاضلة بين التأويلات الداخلية والتأويلات العالِمة[37].

وإذا كان هاريس لم يكلّف نفسه التفكير في هذه النقطة أيضًا، فإن ذلك يعود إلى تركيزه على ذلك التمييز بالمعنى «القيمي» بين الخطاب العالِم والخطاب المحلّي (أو الأهلي)، وتشديده (على الأقل في البدايات) على تفوّق الأول على الثاني. إن موقفًا إبستيمولوجيًا صارمًا سيرفض لا محالة هذه التراتبية، معتبرًا إيّاها غير مقبولة (لا توجد معايير «أخلاقية» مشتركة بين العالمَيْن، أو أرفع منهما مكانة، لتسمح بعقد مفاضلة بينهما. وبذلك يُعَدّ خطاب المُخبِر في قيمة خطاب الباحث)، ولكن هذا الموقف الإبستيمولوجي سيقبل الاختلاف بوصفه أمرًا طبيعيًا ولا يمكن تجنّبه (إن الأهداف والموارد والمتطلّبات المتعلّقة بالوضعين هي حتمًا مختلفة، كما أن خطاب المُخبِر ليس هو خطاب الباحث).

في الوقت الذي يتبدّد الاختلاف حول هذه النقطة، تبقى مسألة الحضور (الحتميّ) لتأويلات الباحث في عمق تمثّلات «الداخلي» ذاته[38]. في الواقع، إن جمعَ الخطابات أو التمثّلات الداخلية لا يمكن أن يكون تجميعًا مجردًا، بل يعني بالتأكيد أن تأويلات الباحث مندرجة ضمن عملية البحث والتماس المعلومات «المحلية»، على الأقل في شكل الأسئلة التي يطرحها على نفسه، وبالتالي على الآخرين (الفرضيات، موضوعات الاهتمام، من دون الحديث عن أفكار الباحث المسبقة). إن كلّ استراتيجية بحث ميداني تتضمّن في الواقع تأويلًا مُدمجًا[39].

لكنْ هناك تأويل وتأويل[40]: نحن نقول بكل ارتياح إن التأويلات التي يدرجها الأنثروبولوجي في مسار إنتاج المعطيات الإمبريقية هي تأويلات ذات طبيعة أخرى، ومختلفة عن تلك التي يعتمدها في عملية

(36) فيما نحن بصدد نقل مصطلح «الداخلي» emic إلى المصطلح الفرنسي émique، نستخلص النتيجة ممّا سبق، مهما كان الحلّ الذي جرى اعتماده (التعارض «أ»، التعارض «ب» أو استعمال مصطلح «الداخلي» emic فقط)، فإن الجوهر الدلالي لمصطلح «الداخلي» emic يبقى ثابتًا نسبيًا.

(37) إن اعتبار التأويلات المحلّية في مرتبة أقل من التأويلات العالمة يعني اعتماد وجهة نظر المركزية العرقية أو العلموية، أمّا اعتبارها الأفضل، فيعني اعتماد وجهة نظر شعبوية.

(38) المقصود، بصفة أعمّ، هو مسألة حضور تأويلات الباحث داخل تلك المعطيات التي يوفّرها، سواء أكانت من صنف «الداخلي» أم من صنف «الخارجي» (أستخدم هنا التعارض «ب»). وببساطة، فإن أشكال هذا الحضور هي بحسب أنماط المعطيات («كيفيّة» أو «كمّية»، «خطابية» أو «متأتّية من الملاحظة»... إلخ).

(39) بخصوص مثال مفصّل لإجراء بحث إمبريقي («ECRIS») ذي إشكالية مُدمَجة (مفاهيم «الحلبة»، «الصراعات»، و«الجماعات الاستراتيجية») راجع: Thomas Bierschenk and Jean-Pierre de Sardan, «ECRIS: Rapid Collective Inquiry for the Identification of Conflicts and Strategic Groups,» *Human Organization*, vol. 56, no. 2 (Summer 1997), pp. 238-244.

(40) وبطبيعة الحال، هناك إفراط في التأويل، وهو ما يشير إلى مشكلة الأفكار المسبقة. انظر: *Enquête*, no. 3 (Numéro spécial): *Interpréter, surinterpréter* (1996).

معالجة هذه البيانات[41]. نحن نتحدّث إذًا عن تأويلات أنثروبولوجية **في** «الداخلي» وعن تأويلات أنثروبولوجية **حول** «الداخلي».

إن التأويلات الأنثروبولوجية **في** «الداخلي» هي **تأويلات البحث الميداني**، المستجيبة لمقتضيات جمع البيانات من الداخل، وفي الحد الأدنى يجب أن تكون كذلك، وبتعبير آخر أدق، يجب ألّا تعرقِل هذه التأويلات معطيات «الداخلي» كي تُوجَدَ من تلقاء نفسها.

وإذا حافظت هذه التأويلات، بالفعل وبالضرورة، على أثر تأويلات البحث الذي أوجدها، فإن لهذه الآثار «أهمية» نسبية، وهي في الحالات كلها لا تمنع المعطيات «الداخلية» من اكتساب عمق مستقل وحياة خاصة بها، ومنطق خصوصي منفصل عن تأويلات البحث تلك. بهذا المنظور، ليس لتأويلات البحث قيمة إلا إذا أُخِذَتْ **إنتاجيتها** و**مرونتها** في الحسبان:

ـ **إنتاجيتها** تعني قدرتها على إبراز معطيات جديدة تؤكّد أو تنفي الفرضيات أو تستكشف ميادين جديدة.

ـ **مرونتها** تعني قدرتها على التغيّر، وقابلياتها للتعديل وإعادة التركيب طوال عملية تكوين المعطيات، وأيضًا أخذها رد فعل الداخلي في الحسبان.

إن الإنتاجية الإمبريقية والمرونة هما من خصائص تأويلات البحث، مهما كان شكل هذه التأويلات، أكان شكل الفرضيات (يتمثّل الأمر عندها، في جمع معطيات «داخلية» أو غيرها تؤكّد أو تنفي فرضيات صريحة وواضحة)[42] أم شكل التأويلات البحثية الاستكشافية (المقصود في هذه الحالة، جمع معطيات «داخلية» أو غيرها تتمثّل في وضع علامات إرشادية في الأماكن التي تقلّ فيها المعطيات أو لا توجد، أي القيام بعمل شبيه بنصب شباك أو بتهيئة أرض، وفي العموم يكون الهدف إنتاجَ تأويلات بحث احتمالية لاحقًا)[43].

أما بالنسبة إلى التأويلات بشأن «الداخلي»، فهي تقع ضمن المجال الكلاسيكي للتأويلات الخاصة بالعلوم الاجتماعية التي لا تفتقد لا التعليق ولا الشرح، وسوف لن نتوقف عندها. ومن بين الخاصيات المنتظرة لهذه التأويلات أننا لا نجد إطلاقًا الإنتاجيةَ الإمبريقية والمرونةَ اللتين تُميّزان التأويل **في** «الداخلي»، ولكن نجد على الأصح المهارةَ والتناسق. ببساطة، ربما نجد في الأنثروبولوجيا خصوصية تتمثّل في أهمية سيرورة الترجمة. إن البيانات المستقاة من «الداخلي»، المعروضة والمنظّمة إجمالًا في مدوّنة خطاب ملفوظ بلغة أجنبية، ليست فقط مختلفة عن عالَم المعنى الأصلي للباحث (تعود إلى

(41) هذه العمليات في تشابك مستمر، وهي لا تتوافق مع المرحلتين المميزتين المعروفتين، وهما العمل الميداني والتحرير: ألا يشمل العمل الميداني بصفة تكاد تكون يومية عمليات معالجة (ذهنية على الأقل)؟ والأمر أقلّ من أن يكون تعارضًا بين الوصف والمعالجة، فالمعالجة تنتج باستمرار مفاهيم وصفية إلى غاية الكتابة النهائية للنص الأنثروبولوجي.

(42) في الأنثروبولوجيا أو في علم الاجتماع المسمّى «الكيفي»، لا تكون الفرضيات «صريحة وشديدة الوضوح»، وبالخصوص تلك التي نجدها في الأبحاث السوسيولوجية المعتمدة على العينة، والتي نستخلص منها تأكيدات أو عمليات دحض مبرّرة بالإحصاءات.

(43) هذا هو الأفق الذي أشار إليه شفارتز: «إن الهدف الأول من البحث ليس الإجابة عن أسئلة، وإنما اكتشاف الأسئلة التي ستُطرح، ويتطلّب هذا الاكتشاف بعض الوقت»: Olivier Schwartz, «L'Empirisme irréductible,» dans: Nels Anderson, *Le Hobo: Sociologie du sans-abri*, trad. par Annie Brigant; présentation et postf. par Olivier Schwartz, essais et recherches. Série sciences humaines (Paris: Nathan, 1993), p. 281.

الباحث مسؤولية أن تكون له قدمٌ في كلّ عالم ثقافي)، ولكنها بعيدة أيضًا عن عالَم المعنى الخاص بالقراء، وعن عيون أولئك المتأثّرين عمومًا وبدرجة كبيرة بما هو غريب. تفترض المعلومات التي يُدلي بها المُخبِرون إذًا، أن تكون «مترجمة»، وذلك على الأقل بالنسبة إلى تلك المعلومات التي ستُستعمَل على سبيل «الحجّة» أو المثال. بالإضافة إلى أنماط التمثل المعرفي التي يعتمدها الأنثروبولوجي، مثله مثل عالِم الاجتماع وعالِم الاقتصاد والمؤرخ، بمعنى أنه علاوة على التأويلات العالِمة والشروح النظرية الخاصة بكل باحث في العلوم الاجتماعية، فإن الأنثروبولوجي مدعوّ، إذًا، إلى عملية ترجمة إضافية[44]. والحال هذه، فإن كلّ ترجمة هي بالتأكيد تأويل. ويتعلق الأمر هنا، في أحد جوانبه، بتأويل لاحق لتأويل **حول** «الداخلي» على أساس معطيات استطرادية سبق إنتاجها وتثبيتها.

لكن المشكلة الخاصة جدًا التي يطرحها هذا التأويل حول «الداخلي»، والتي تتمثّل في ترجمة المعطيات الاستطرادية التي جُمعت، هي أن هذا التأويل مرغَم على الأخذ في الاعتبار الداخلي «من الداخل» إذا صحّ القول، وعلى أن يكون «وفيًا» له بقدر المستطاع، وعلى أن يضع نفسه «في خدمة» كثافتِه واستقلاليتِه مع إعادة بنائه داخل عالَم دلالي آخر ومن أجل هذا العالَم[45]. بهذا، تكون ترجمة «الداخلي» في الوقت ذاته ترجمة في «الداخلي» وحول «الداخلي».

المراجع References

Books

Anderson, Nels. *Le Hobo: Sociologie du sans-abri*. Trad. par Annie Brigant; présentation et postf. par Olivier Schwartz. Essais et recherches. Série sciences humaines. Paris: Nathan, 1993.

Annual Review of Anthropology. Palo Alto, Calif.: Annual Reviews Inc., 1976.

Basso, Keith H. and Henry A. Selby (eds.). *Meaning in Anthropology*. School of American Research Advanced Seminar Series. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

Berreman, Gerald Duane. *Behind many Masks; Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*. Society for Applied Anthropology. Monograph; no. 4. Ithaca, NY: Society for Applied Anthropology, 1962.

Geertz, Clifford. *Savoir local, savoir global: Les Lieux du savoir*. Trad. de l'anglais par Denise Paulme. Sociologie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Gérard-Varet, Louis-André et Jean-Claude Passeron (dirs.). *Le Modèle et l'enquête: Les Usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*. Recherches d'histoire

(44) صحيح أن هناك علماء اجتماع ومؤرخون يشتغلون على ثقافات «غريبة» في المكان والزمان، ويواجهون بالضبط المشكلة نفسها عندما تكون لهما مدوّنات مستقاة من «الداخلي».

(45) أشار فليبا إلى أن أصحاب التمشي «الداخلي» يؤكدون كثيرًا مسألة الترجمة، وذلك ليقول لنا، مستحضِرًا وجهة نظر كوين الراديكالية، إن ظواهر «الداخلي» لا يمكن ترجمتها»: Feleppa, pp. 246-247.

وأن المطالبة بـ«تحويل» هذه الظواهر (عبر الترجمة) لا توفر أي ضمانة. وبنفيه عن الترجمة كل صدقية، يتّخذ فليبا موقفًا يشبه موقف بوبر وميلر اللذين يعتبران العلوم الاجتماعية مجرد ثرثرة بحجّة عدم إمكانية تحريفها على غرار العلوم الطبيعة. إن سجل الصدقية والمعقولية الخاصة بالعلوم الاجتماعية هو نفسه سجل عمليات الترجمة. وإذ لا توجد ترجمة حقيقية ووحيدة لأثر ما، فإن الترجمات الإثنوغرافية لخطاب «الداخلي» تخضع، مع ذلك، لمعايير الصدقية التي لا تستطيع التحرّر منها بسهولة.

et de sciences sociales; 63. Paris: Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1995.

Giddens, Anthony. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

Goodenough, Ward Hunt. *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Lewis Henry Morgan Lectures; 1968. Chicago: Aldine Pub. Co., 1970.

Harris, Marvin. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Vintage Books, 1980.

______. *The Rise of Anthropological Theory; a History of Theories of Culture*. New York: Crowell, 1968.

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Introduction par Claude Lévy-Strauss. Quadrige; 58. 8ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1983. 1ére éd. 1950.

Needham, Rodney. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Blackwell, 1972.

Passeron, Jean-Claude. *Le Raisonnement sociologique: L'Espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Collection essais et recherches. Série sciences sociales. Paris: Nathan, 1991.

Pelto, Pertti J. and Gretel H. Pelto. *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*. 2nd ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978. 1st ed. 1970.

Pike, Kenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. The Hague: Mouton, 1954. 2nd ed. Rev. 1967.

Revel, Jacques (dir.). *Jeux d'échelles: La Micro-analyse à l'expérience*. Hautes études. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1996.

Sperber, Dan. *Le Savoir des anthropologues*. Savoir. Paris: Hermann, 1982.

Weber, Max. *Économie et société, 1*. Traduit de l'allemand par Julien Freund [et al.]; sous la direction de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre. Recherches en sciences humaines; 27. Paris: Plon, 1971.

______. *Sociologie des religions*. Textes réunis, trad. et présentés par Jean-Pierre Grossein; introd. de Jean-Claude Passeron. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1996.

Periodicals

Bierschenk, Thomas and Jean-Pierre de Sardan. «ECRIS: Rapid Collective Inquiry for the Identification of Conflicts and Strategic Groups.» *Human Organization*. Vol. 56, no. 2 (Summer 1997), pp. 238-244.

Enquête. No. 3 (Numéro spécial): *Interpréter, surinterpréter* (1996).

Feleppa, Robert. «Emics, Etics, and Social Objectivity.» *Current Anthropology*. Vol. 27, no. 3 (June 1986), pp. 243-255.

Fisher, Lawrence E. and Oswald Werner. «Explaining Explanation: Tension in American Anthropology.» *Journal of Anthropological Research*. Vol. 34, no. 2 (Summer 1978), pp. 194-218.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre. «Jeu de la croyance et «je» ethnologique: Exotisme religieux et ethno-egocentrisme.» *Cahiers d'études africaines*. Vol. 28, nos. 111-112 (1988), pp. 527-540.

______. «La Politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie.» *Enquête*. No. 1: *Les Terrains de l'enquête* (1995), pp. 71-109.

______. «Le Réel des autres.» *Cahiers d'études africaines*. Vol. 29, no. 113 (1989), pp. 127-135.

Stoller, Paul. «Speaking in the Name of the Real.» *Cahiers d'études africaines*. Vol. 29, no. 113 (1989), pp. 113-125.



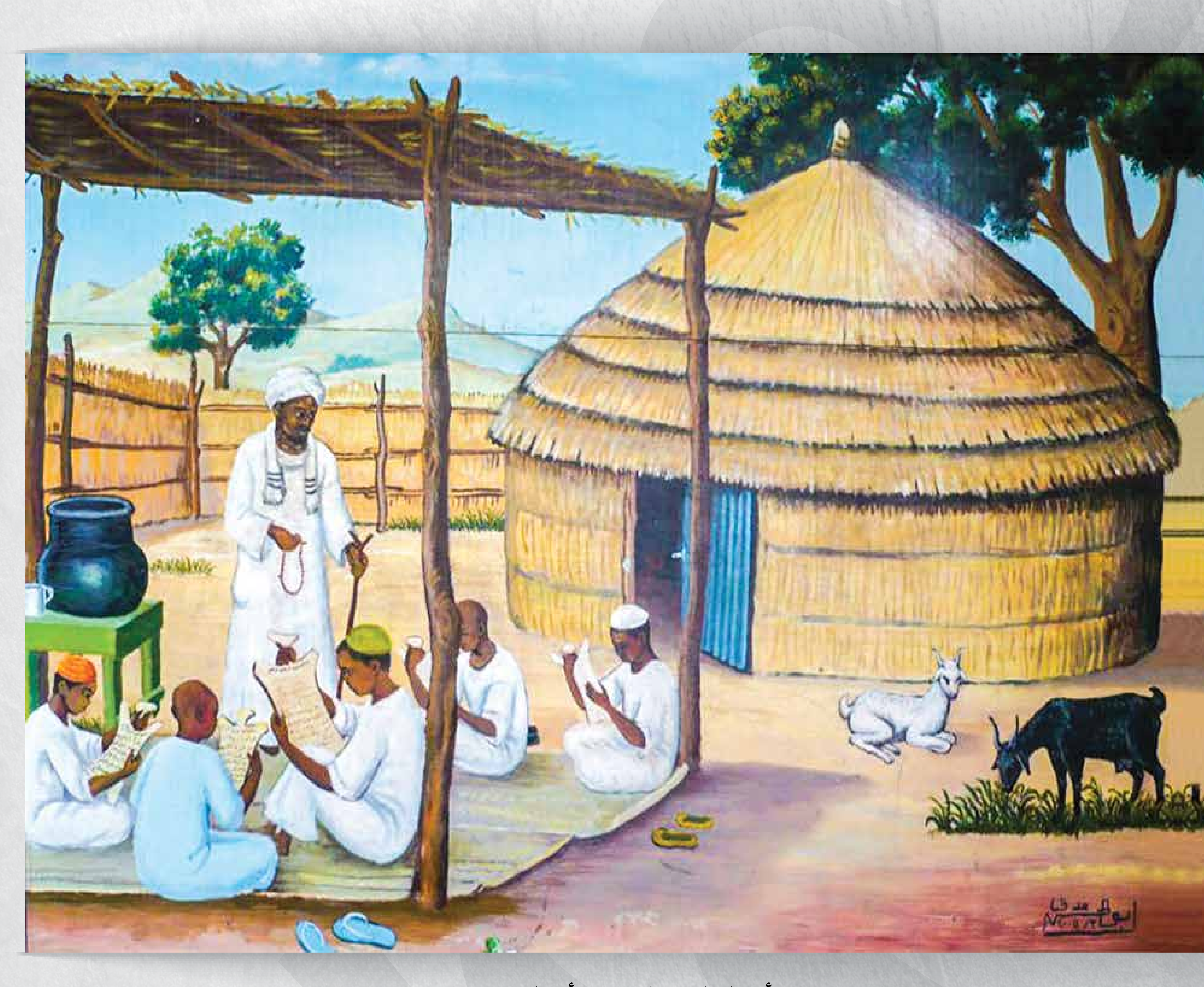
رجا بهلول

خطاب الكرامة وحقوق الإنسان

يتناول هذا الكتاب المرتكزات الفلسفية لمفاهيم الكرامة وحقوق الإنسان بالنقد والتحليل. يناقش الكاتب بعض أهم التوجهات الفكرية المعاصرة في شأن هذه المسائل، بما فيها تلك التي تنهض بالكرامة والحقوق على أسس عقلانية، وتلك التي تعطي الدور الأكبر للمشاعر والانفعالات والوجدان. أما وجهة نظر الكاتب نفسه فتتبدى في محاولته تأسيس مفاهيم الكرامة والحقوق انطلاقًا من الحاجات والمصالح والرغبات البشرية الطبيعية، وقدرة الإنسان على التعاطف، ومقاومة كل ما من شأنه أن يقلل من فرصه الحياتية للعيش الكريم.



مناقشات



من أعمال الفنان السوداني أبو الحسن مدني
Untitled Painting by Sudanese Artist Abul-Hassan Madani

Mohammed El Idrissi** محمد الإدريسي*

«المسألة السوسيولوجية» و«القضايا الاجتماعية والسياسية» عند بول باسكون

مدخل لقراءة في فكر عالِم اجتماع مؤسِّس وملتزم***

Sociology, Political and Social Issues in Paul Pascon's Work An Introduction****

ولد بول باسكون في فاس سنة 1932، أي بعد سنتين من صدور الظهير البربري الذي سيشكل بداية الحركة الوطنية من أجل إنهاء معاهدة الحماية الفرنسية في المغرب. كان والده مهندسًا مدنيًا، كما كانت حال جده، ومزارعًا أكثر منه فلاحًا. يملك مزرعة صغيرة في سهل سايس، على بعد بضعة كيلومترات من منطقة «الظويات» التي أصبحت في ما بعد منطقة ملكية، كواحدة من واجهات عرض الفلاحة المغربية الحديثة، لكن أيضًا كتعبير عن سوء الحكامة والتسيير التي وسمت عملية استصلاح أراضي المعمرين بعد الاستقلال[1].

أثّرت هذه التجارب المعيشية في تكوين شخصية باسكون النضالية في ما بعد؛ ففي سنة 1953، حصل على درجة البكالوريا، والتحق في بداية الأمر بالمعهد العالي للدراسات المغربية، باعتبارها المؤسسة الوحيدة في المغرب التي كانت تستقبل طلاب الدراسات العليا والتي عُنيت بتكوين الأطر التنفيذية. وأعرب عن أمله بضرورة إيجاد وسائل كفيلة بتلبية حاجات المناطق الكبرى، وهو السعي الذي قاده إلى إجراء أول مسح سوسيولوجي له حول نظام حقوق المياه في وادي درعة ووادي زيز[2]، وجعله يهتم بالدراسات السوسيولوجية.

* أستاذ الفلسفة في الثانويات العامة في المغرب وباحث في علم الاجتماع.

** Teacher of Philosophy to Baccalaureate students in Morocco's secondary schools, and carries out research in the social sciences.

*** تكريم لعالِم الاجتماع بول باسكون بمناسبة مرور 30 سنة على رحيله.

**** Tribute to Sociologist Paul Pascon in Commemoration of his 30th Dearth Anniversary.

(1) Mohamed Tozy, «Paul Pascon: Un Pionnier de la sociologie marocaine,» *SociologieS*, mis en ligne le 20 Février 2013, consulté le 5 Avril 2016, at: http://sociologies.revues.org/4322.

(2) Ibid.

انتقل باسكون إلى فرنسا لدراسة البيولوجيا – سيعترف لاحقًا بأن هذا التكوين مكّنه من بناء العين السوسيولوجية للملاحظ المشارك – في ظل غياب مسلك سوسيولوجي معتمد، حيث إنه لم ينخرط في شعبة السوسيولوجيا إلا في سنة 1956، بعد إنشائها حديثًا في باريس من أجل متابعة دروس «جورج غيرفيتش» (G. Gurvitch). في هذا الإطار، شارك في أول مسح في فرنسا بشأن مواقف عمال المناجم في ما يتعلق بالتغيرات التقنية (1955–1957) إلى جانب ألان تورين[3]، وهو ما مكّنه من الاحتكاك أكثر بمعيش الأفراد الاجتماعي من جهة، واكتساب خبرة علمية ميدانية بإشراف مجموعة من كبار علماء الاجتماع الفرنسيين خلال الفترة المعاصرة من جهة أخرى.

انكب باسكون بعد عودته إلى المغرب سنة 1960 على تأسيس «فريق بحث متعدد التخصصات للبحث في العلوم الإنسانية» (Équipe interdisciplinaire de recherches en sciences humaines)، بهدف تزويد الدولة بدراسات سوسيولوجية تهمّ تحولات المغرب العميق. كان لهذه التجربة تأثير كبير في مساره البحثي؛ إذ إنه اهتم بخصائص الساكنة المغربية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية (خاصة في مدن المناجم والفوسفات)، وحاول رسم اللبنات الأولى لسوسيولوجيا ملتزمة بالقضايا الاجتماعية للمجتمع القروي.

بعد تجنيسه سنة 1964 (بعد الاستقلال مباشرة)، وجد نفسه ملزمًا بالقضية الاجتماعية (المسألة القروية والعمالية)، ومنخرطًا في النقاشات السياسية الإقليمية (الاشتراكية والعمل السياسي). ومن أجل الحرص على تنمية ذات الباحث السوسيولوجي الملتزم، حاول، ومن دون أن يتناسى وظيفة المعرفة الموجَّهة نحو المجتمع، أن يعتمد مقاربة ثلاثية الأبعاد: 1ـ التركيز على العمل الجمعي (المسؤوليات الإدارية)؛ 2ـ تطوير البحث الجماعي والتعاوني (فرَق البحث الاجتماعي)؛ 3ـ الاهتمام بالمقاربات الإمبريقية والميدانية سندًا أساسيًا لبناء معرفة ملتزمة وحقيقية عن المجتمع (خاصة مع طلبة معهد الزراعة والبيطرة).

تختلف العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية من حيث المنهج والموضوع بالضرورة، لكنها تختلف أيضًا من حيث الكيفية التي بموجها يتمثّل الباحث عمله (القضية العلمية) ونضاله السياسي (المسألة السياسية). يعتبر باسكون أن السوسيولوجي – بطبعه ـ يوزع بين رغبتين: إما أن يستهلك نفسه في العمل، وإما أن يبتعد بعض البُعد إزاءه؛ إما أن يكون عالِم [اجتماع] خالصًا وإما أن يكون سياسيًا [مناضلًا] خالصًا:

> إن صناعة الأفكار تستلزم تجارب وأخطاء وتحسسات وإخفاقات، أي تستلزم، باختصار، تعبيرًا مترددًا، وهي شروط تحكم حرية إنتاج الأبحاث وتطويرها. من هنا تنبع بالضرورة، تلك الأفكار التي تشوش البال. إلا أن الأمر مختلف داخل الأحزاب حيث يجب دائمًا الحصول على الإجماع الظاهري. وإذا كان هذا الأمر مهمًا لمستقبل الجماعة، إلا أنه يكبح البحث عن حلول جديدة. لهذا كنت متضايقًا دائمًا في هذا الميدان، كوني لا أشعر إطلاقًا بأن ما أفكر فيه

(3) Ibid.

صائب. إن المرء يتقدم عن طريق إخضاع الأفكار القابلة للنقاش للتجربة، إلا أن هذا العمل على الأفكار في إطار خلية أو حزب، يكبحه واجب المناضل بأن يكون «فعالًا»، و«جديًا» و«مسؤولًا»، الشيء الذي يعيق الإنتاج الفكري، المحصور نقاشه على مستوى محدد ذي صلاحية . إن المناضل حين يعبّر عن نفسه لا يتحمل وحده مسؤولية ما يقوله، إذ ينبغي لجميع الذين يشاركونه هذا التعبير أن يكونوا متفقين. ومن هنا ثقل المسألة[4].

سبق لباسكون أن خاض تجربة سياسية مزدوجة مع الحزب الشيوعي الفرنسي والحزب الشيوعي المغربي، قبل أن يقطع علاقته مع كليهما في ما بعد. طبعًا، كان واضحًا أن التوجهات السياسية الكبرى للحزب الشيوعي الفرنسي لا تأخذ بعين الاعتبار مسائل التحرر والاستقلال في المستعمرات، أو على الأقل تجعلها بعيدة المنال، لكن بالنسبة إلى النموذج المغربي [الحزب الشيوعي المغربي]، فالأمر مختلف: كان كل حزب مغربي في تلك الفترة يدّعي، في نشدانه التقدمية والنضال من أجل التحرر والحرية والديمقراطية والمساواة، خدمته هذه الرهانات الإنسانية والتاريخية من دون أن يكون بالضرورة ملتزمًا بها أو متوفرًا على مشروع سياسي واجتماعي واضح المعالم. الأمر نفسه بالنسبة إلى الأحزاب الاشتراكية، التي لم تستطع تكوين قاعدة جماهيرية واجتماعية قوية تمكّنها من إعادة إنتاج نفسها قوىً محلية، في ظل ضعف الوعي الطبقي وانعدام الصراع الطبقي.

وجد باسكون، ضمن عمله في «المكتب الوطني للري» (في إطار مديرية التنمية القروية (1983))، نفسه من جديد أمام ازدواجية الباحث والمناضل. وبخبرته ومراسه العلمي والنظري/الميداني، فضلًا عن تجربته السياسية في فرنسا والمغرب، استطاع أن «يعي» جوهر المسألة ويبلور صورة خاصة للإلزام من خلال البحث عن السبيل الأنجع للتوفيق بين رهان تأسيس سوسيولوجيا مغربية ملتزمة، وتفعيل مقتضيات الإصلاح الزراعي عبر إشراك الفلاحين في إنتاج القرار الزراعي وإخضاع الأجهزة للتغير الاجتماعي. للأسف، لم تنجح جهوده [وجهود فريق عمله] رغم تقلده مسؤولية إدارة مكتب الري سنة 1964، ليغادره بعد ذلك ويتوجه نحو منطقة «الغرب»، حيث طُرحت مسألة إعادة تهيئة وخصخصة آلاف الهكتارات من الأراضي الجماعية المملوكة للقبائل، والمصادَرة من أجل الاستعمال العمومي - من بينها 50,000 هكتار تابعة للمعمرين وقادة القبائل القدماء. قامت عمليات الاستيلاء هاته على التزام قوي ومخاطرة محسوبة من طرف السلطة، من أجل إعادة تشكيل أنصار المخزن وحلفائه المحتملين عبر إعادة توزيع الأراضي بينهم. لم تدم مهمة باسكون سوى 28 يومًا تميزت باشتباكات متعددة مع المصالح المسؤولة[5]. كان باسكون على وعي تام بأن القضية السوسيولوجية تفرض أسبقية تحليل البناء الواقعي والاجتماعي والإعداد التقني، لذلك عمل على الدفع بالسوسيولوجيا نحو الميدان أكثر من التنظير، أو حتى التغيير (الذي يأتي بعد تحليل البنى الموضوعية).

(4) بول باسكون، «زرع النماذج وغياب التجديد»، نقل الحوار عن الفرنسية مصطفى المسناوي، **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**، السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986)، ص 10.

(5) Tozy, «Paul Pascon».

رغم محدودية نتائج هذه التجربة الإدارية/ العلمية/ الميدانية، يمكننا أن نستخلص من خلالها مجموعة من الدروس القيّمة بشأن «علاقة السوسيولوجيا بالسياسة والمجتمع»:

ـ التحليل الاجتماعي يسبق التغيير الإداري والتقني؛

ـ لا وجود لعلم اجتماع ملتزم من دون ميدان ومن دون انخراط في صراعات الواقع الاجتماعي والسياسي؛

ـ لا يمكن الاستثمار في التفكير السياسي أن يكون سبيل تغيّر الواقع الاجتماعي من خلال السوسيولوجيا؛

ـ على علماء الاجتماع البحث عن نقطة ارتكاز – خاصة ـ بين المسألة السياسية والاجتماعية والقضية العلمية من دون أن يعني ذلك اعتماد منطق الانسحابية؛

ـ يجب عدم اعتبار النضال السوسيولوجي من أجل المجتمع نضالًا سياسيًا بالضرورة.

سيكون من المثير للاهتمام أن نعلم أن بول باسكون حاصل على الدكتوراه في التاريخ سنة 1977 في أطروحة «حوز مراكش: التاريخ الاجتماعي والهياكل الزراعية»[6]. والأمر لا يتعلق هنا بمحاولة البحث الجينالوجي في قضايا التخصص خلال فترة ما بعد الاستعمار بالمغرب، وإنما يتعلق بإشارة إلى كون السوسيولوجيا في المغرب (والعلوم الاجتماعية عامة) لا تزال تعاني مشكلًا إبستيمولوجيًا ممتدًا ومتجذرًا باستمرار: هل يمكن الحديث في المغرب عن علماء اجتماع خالصين (des purs sociologues)؟

طبعًا، مشكلة التخصص والمجاورة والمساعدة بين العلوم الاجتماعية طُرحت بقوة بعد الحرب العالمية الثانية، عقب تطور مجموعة من العلوم المتداخلة الاهتمامات (السوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، الإثنوغرافيا، الإثنولوجيا، السوسيوغرافيا...) ضمن حقول زمكانية [زمانية/ مكانية] مركّبة (المدينة، القرية، التدين...). يعترف باسكون بأن اهتمامه بالتاريخ الاجتماعي نابع من إرادة علمية لفهم السياق المحلي، (منطقة الحوز) في ظل غياب تراكم سوسيولوجي حول المسائل الوطنية، في أفق جعل الميدان سندًا قويًا لعالِم الاجتماع، لتفادي منزلقات التنظير العمومي.

يمكن رد هذا الالتزام الباسكوني بالمقاربات المتعددة التخصصات إلى تأثره بمقاربات العلوم الحقة (خاصة البيولوجيا)، التي سمحت له ببناء مكانته الأكاديمية بين العلماء والمهندسين المغاربة والأجانب، وهو ما فتح له الطريق نحو النشر والانخراط في النقاشات والسجالات العلمية كسوسوغرافي أكثر منه إثنوغرافي، أي التركيز على المعيش، واستنطاق الواقع والميدان بعين البيولوجي ودقة السوسيولوجي.

(6) Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, 2 vols. (Tanger: Editions marocaines et internationales, 1983).

كانت العلوم الاجتماعية في المغرب، خلال سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته، مطبوعة بأيديولوجيات التغيير والنضال السياسي عبر المعرفة والعلم الاجتماعي. لذلك، لم يكن سهلًا على باسكون الدعوة إلى الحوار بين البيولوجيا والسوسيولوجيا، وبين التاريخ الاجتماعي والسوسيوغرافيا... صحيح أنه كان من مناصري الماركسية في صيغتها العلمية، إلا أن التأسيس لعلم نابع من الميدان وليس موجهًا نحو الميدان كان رهانًا مستجدًا حتى ضمن العلوم الاجتماعية في أوروبا.

نجد صدى واسعًا لهذا الخطاب ضمن الأعمال السوسيولوجية المنشورة في مجلة **لام ألف** (*Lamalif*) (برئاسة تحرير زكية داود بين سنتي 1966 و1988)، و**المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع** (*Le Bulletin économique et social du Maroc*) (برئاسة تحرير الراحل عبد الكبير الخطيبي)، حيث استفادة باسكون من النقاش الإبستيمولوجي الذي قادته هاتان المجلتان حول ضرورة تخليص السوسيولوجيا المغربية من النزعة الكولونيالية، والبحث عن شروط موضوعية جديدة لإنتاج ممارسة سوسيولوجية مغربية في الأساس، تأخذ بعين الاعتبار تحولات المجتمع المغربي في المستويات كافة، من خلال تركيزه على ثلاثة عناصر أساسية: نقد المعرفة الكولونيالية، ورفع الوصاية الرسمية عن العلوم الاجتماعية، والدفع بهذه العلوم نحو قيادة مسار التحديث وبناء مشروع مجتمع مغربي واضح المعالم.

إن علماء الاجتماع يزعجون، في الواقع، أكثر مما يقدمون خدمة، والمسؤولون يحبذون الوصفات الرخيصة الثمن لكن ذات المفعول العاجل[7]. إنهم مشاغبون سياسيًا واجتماعيًا، لكنهم ملتزمون إبستيمولوجيًا وانعكاسيًا. يمكن اعتبار السوسيولوجيا «السوية» - العمومية بلغة مايكل بوراوي - تلك النابعة من إرادة الأفراد والجماعات عبر مساءلتهم معيشهم اليومي ومناشدة علماء الاجتماع توفير المعلومات لهم. في المغرب الصورة معكوسة؛ يجب على علماء الاجتماع دفع الأفراد نحو طرح الأسئلة حول القضايا الاجتماعية والسياسية التي تهم وجودهم المجتمعي، بشكل ربما تحمل معه خطورة في حد ذاتها، في أفق البحث عن صيغة توافقية لتنمية الوعي الاجتماعي بأهمية العلوم الاجتماعية من جهة، وأهمية التغيير من جهة أخرى.

بما أن القضية السوسيولوجية هي جميع الشروط والمقومات والآليات الإبستيمولوجية لإنتاج المعرفة في السوسيولوجيا وتطويرها، من قواعد وأعراف وتقاليد وأدوات نظرية ومنهجية، تفرض أن تلتزم بها «الجماعة العلمية»، أي مختلف الأطراف المعنية، من تأهيل وأخلاقيات فكرية ومهنية في ميادين الدراسة والبحث العلمي، وفي كل أوان ومراحل إنتاج المعارف العلمية، وتقييم مصداقيتها وحدودها ومحدوديتها، ونقد عوائقها المعرفية الذاتية منها والموضوعية[8]، نقول، بما أنها كذلك، فإن تطورها في المغرب - في علاقة بالمسألة السياسية - ارتبط بمجتمع وثقافة غير متكافئين ومليئين بالتناقضات:

(7) بول باسكون، «في علم الاجتماع القروي»، نقل الحوار عن الفرنسية محمد بولعيش، **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**، السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986)، ص 41.

(8) جيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1995).

يتعايش العنف مع الديمقراطية، والأمية والجهل مع الرغبة في الإصلاح السياسي والاجتماعي. ووجدت هذه العلوم أرضية سوسيو-سياسية مليئة بالتفاوتات، الأمر الذي جعلها تستثمر معظم جهودها في محاولة فهم طبيعة البنى الذهنية والموضوعية وتفسيرها، على أمل الإشراك الفعال للعلوم الاجتماعية في مسلسلات التنمية المحلية، الجهوية والقطرية[9].

حدد باسكون الإطار العام للسوسيولوجيا في المغرب في بُعدها النضالي [الانعكاسي كما التغييري]، بل واعتبار أيضًا تدريس السوسيولوجيا نفسها فعلًا نضاليًا. ويمكن أن نجد صدى لهذا الاتجاه في محاضرات وأعمال محمد جسوس[10] الذي عمل على تعبئة معرفته السوسيولوجية ضمن النضال السياسي، والعكس صحيح؛ إذ إنه يركز في مداخلاته السياسية على القضايا المتعلقة بالديمقراطية والتعليم والتنمية. .. إلخ، وغالبًا ما يسلط الضوء، وفق نظرة بيداغوجية، على كل ما يجده شائكًا وغامضًا. ومن الشائع أن تجد في حواراته عروضًا نقدية، رغم كونها مقتضبة وتبسيطية، لنظريات ومفاهيم التغيير والتحديث والنوعية والثقافة والأيديولوجيا[11]. ويبدو أن باسكون عمل على زرع النماذج الإبستيمولوجية الملتزمة، والتي حملت المشعل السوسيولوجي بعد رحيله، لكن السؤال المطروح اليوم هو: من سيجدد القضية السوسيولوجية والمسألة الاجتماعية في المغرب (في إطار بعد انعكاسي والتزامي)؟

من أجل تكوين فهم أشمل بشأن هذا الإشكال، ينبغي في البدء تحديد النسق العام لعلماء الاجتماع في السياق الاجتماعي والسياسي: موقع السوسيولوجيا والسوسيولوجي داخل المجتمع؛ إنتاج المعارف السوسيولوجية؛ الجماعة العلمية؛ الطلب والاستعمال السياسي للعلم الاجتماعي... كل ذلك في إطار إنتاج البنية الموضوعية والذاتية لعالِم الاجتماع[12]. هنا، ينبغي أن نميز بين أربعة أنواع من علماء الاجتماع في السياق العالمي المعاصر[13] وفي إطار الحديث عن السوسيولوجيا كحرفة[14] :

(9) محمد الإدريسي، «أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقاربة نقدية»، **نقد وتنوير**، العدد 3 (شتاء 2015)، ص 203.

(10) محمد جسوس (1938-2014)، عالِم اجتماع مغربي من جيل الرواد المؤسسين. حاصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة برنستون في الولايات المتحدة سنة 1968. انظر: Mohammed Guessous, «Equilibrium Theory and the Explanation of Social Change,» Ph. D. Dissertation, Princeton University, May 1968, p. 583.

عمل أستاذًا لعلم الاجتماع في جامعة محمد الخامس في الرباط منذ سنة 1969 حتى وفاته. ساهم بشكل كبير في تكوين الجيل الأول من السوسيولوجيين في كلية الآداب في الرباط، وهُم الذين اشتغلوا معه في الجامعة نفسها (الديالمي، المنيسي، بورقية...). لم يضع جسوس حقيقة أي مؤلَّف، وبفضل زملائه وأصدقائه، حُوّلت محاضراته الشفوية إلى نصوص مكتوبة ثم نُشرت باللغة العربية: انظر: محمد جسوس: **رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب**، أعده للنشر وقدم له إدريس بنسعيد (الرباط: وزارة الثقافة، 2003)، و**طروحات حول المسألة الاجتماعية**، كتاب الشهر؛ 6 (الدار البيضاء: الأحداث المغربية، 2003).

(11) Hassan Rachik et Rahma Bourqia, «La Sociologie au Maroc,» *SociologieS*, mis en ligne le 18 Octobre 2011, consulté le 6 Avril 2016, at: http://sociologies.revues.org/3719.

(12) الإدريسي، ص 203 - 204.

(13) Jan Spurk, *Quel avenir pour la sociologie?: Quête de sens et compréhension du monde social*, intervention philosophique (Paris: Presses universitaires de France, 2006).

(14) بوبكر بوخريسة، «السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية»، **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العدد 15 (صيف 2011)، ص 113.

السوسيولوجي المثقف: يقترن عمل هذه الفئة من علماء الاجتماع بمسألة الالتزام، أو بعبارة أخرى، بكيف يمكن إنتاج ممارسة سوسيولوجية تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الموضوعية للشروط الاجتماعية والسياسية لتبلور النسق الاجتماعي، وإلى أي حد يمكن ربط الفعل والإنتاج العلمي بالعالم الاجتماعي والسياسي في تحولاته الماكروية والميكروية. والسوسيولوجي الملتزم هو ذاك الذي يكسب المعرفة من الآخرين عن طريق تفاعله مع بيئة عمومية مواتية للنقد السوسيولوجي، ويعمل على ربط الممارسة السوسيولوجية السياسية والأكاديمية بتحولات الشروط الإبستيمولوجية للعلم نفسه. تنخرط هذه الطائفة مع المجتمع عبر مشروع تجاوز الحياة الاجتماعية وترقيتها، من خلال تحديد الأسس الإبستيمولوجية لـ«علم اجتماعي» قادر على خدمة مشروع مجتمعي حداثي وديمقراطي.

في إطار التركيز على الشروط العلمية لبناء الممارسة السوسيولوجية في السياق المغربي، يمكن أن ندرج أعمال السوسيولوجي المغربي الراحل محمد جسوس، وأعمال عبد الله حمودي - السوسيولوجية منها- باعتبارهما عالِمي اجتماع مثقفين وملتزمين بالقضية السوسيولوجية، كما القضايا الاجتماعية والسياسية بالمغرب، إضافة إلى أعمال الراحلة فاطمة المرنيسي.

السوسيولوجي الأكاديمي: هو «العالِم» (بحسب ماكس فيبر) و«الملتزم» (بلغة بيير بورديو) الذي يبتعد عن الفضاءات الواسعة تجاه الفضاءات العمومية الواسعة، ويتكئ جوهريًا على معايير وقواعد الإنتاج العلمي والسلوكات الأكاديمية المتميزة التي تستثمر غالبًا في البحث. وينطبع «عالَم السوسيولوجيين الأكاديميين» بعلاقة غامضة مع حقلَي الاقتصاد والسياسة.

تعتمد هذه الفئة على تكوينها النظري العميق في مجال التخصص، وتركز على البحث المستمر في نقد الشروط الإبستيمولوجية للممارسة السوسيولوجية وتطويرها وتجديدها، من أجل بناء صورتها وشبكتها الأكاديمية، من دون أن يرافق ذلك اهتمام - حقيقي أو منعدم - بترقية، أو تطوير، أو تجديد الشروط الموضوعية لخدمة القضايا السياسية والاجتماعية المؤطرة للمشروع المجتمعي.

في هذا الصدد، ومن خلال التركيز على البُعد السوسيولوجي في أعمال مجموعة من المفكرين المغاربة -وخاصة أولئك الذين تندرج أعمالهم ضمن مجال السوسيولوجيا الأكاديمية- يمكن أن ندرج أعمال رحمة بورقية.

السوسيولوجي الإعلامي أو سوسيولوجي الإعلام: من الناحية الإبستيمولوجية، يكمن دور عالِم الاجتماع الإعلامي في ربط الخطاب السوسيولوجي بالعموم، أي تحقيق نوع من الحوار الإبستيمولوجي الدائم بين السوسيولوجيا الأكاديمية والسوسيولوجيا السياسية من جهة، والسوسيولوجيا المهنية والسوسيولوجيا المشاركة العامة (العموم) من جهة ثانية، وبين هذه الأنماط السوسيولوجية بينها بين بعض من جهة ثالثة، بالشكل الذي يحافظ على الطابع الأكاديمي والعلمي للممارسة السوسيولوجية، ويعمل على ربط السوسيولوجيا بالعموم وتحولات المجتمع المعاصر. لكن واقع الممارسة يناقض هذا المطمح الإبستيمي؛ إذ نجد أن عالِم الاجتماع الإعلامي هو ذاك الموجود على الدوام في وسائل الإعلام؛ إنه في الوقت ذاته «فاعل وناتج الصناعة الثقافية». السوسيولوجي الإعلامي هو بمثابة رجل فرجة وإثارة، يبحث

عن سلطة رمزية ضرورية من أجل اعتراف يصعب بلوغه إلا من خلال المهارة والصناعة الإعلامية؛ فكلما بُسّط الخطاب السوسيولوجي و«فُتّت» لأجل التأثير في الجمهور، يصبح السوسيولوجي أقرب إلى الصحافي، وتصبح المسافة بينهما غامضة هي أيضًا إلى درجة يصعب معها التمييز بين التخصصين.

في ما يتعلق بالعلاقة الجدلية بين السوسيولوجي الملتزم والسوسيولوجي الفرجوي[15] في المشهد الإعلامي المغربي، يمكن أن نتحدث عن وجود أعداد قليلة من علماء الاجتماع الملتزمين الذين يعملون على جعل الإعلام فضاءً أساسيًا لانخراط السوسيولوجيا في المجال العام (أمثال عبد الصمد الديالمي...)، وإتاحة الفرصة لعالِم الاجتماع من أجل مناقشة القضايا الاجتماعية والسياسية في سياق عالم متحول وغير متكافئ، في حين أن طائفة أخرى من علماء الاجتماع تعمل على جعل الإعلام منفذًا لبناء علاقات شبكية وأكاديمية تمكّنهم من تحصيل رأس مال رمزي لم يتأت أكاديميًا وعلميًا، وتغافل ربط الممارسة السوسيولوجيا بالعموم، وبالتالي لا يمكن إدراجهم ضمن نموذجَي المثقف أو الأكاديمي أو حتى الخبروي (لذلك سنُعرض عن ذكر أسماء معيّنة لحين توافر دراسات نقدية أو مقارنة ملتزمة حول الموضوع على المستوى المحلي والعربي).

السوسيولوجي الخبير أو سوسيولوجي الخبرة: ساهم هذا الصنف منذ وجوده في تعاقدية وحرفية السوسيولوجيا. يرتكز رأس المال الرمزي للخبير على التخصص الثاقب ومدى ملاءمة اختيار نموذج التحليل والتجربة المكتنزة، وعلى المهارة المعترَف بها. يترجم السوسيولوجي الخبير إرادة الاعتراف به اجتماعيًا، وإنتاج حياة مهنية تحوّل السوسيولوجي «العالِم» و«الملتزم» إلى خبير تقني، من خلال جعل الطلب على السوسيولوجيا في خدمة الممارسة السوسيولوجية بالضرورة.

في حقيقة الأمر، ومن خلال الأعمال السوسيولوجية الخبروية لكثير من السوسيولوجيين المغاربة، عُزِّز الطلب على السوسيولوجيا في المجال العام، فضلًا عن أن باحثين كثرًا استفادوا من نتائج هذه الدراسات المعدَّة تحت طلب عدد كبير من المنظمات والهيئات المحلية أو الدولية، قصد فهم التحولات الميكروية والماكروية للمجتمع المغربي من جهة، وتعزيز النشر العلمي المحكَّم (خاصة على صفحات مجلتي **عمران** و**إضافات**) من أجل بناء مجتمع معرفة ملتزم من جهة أخرى.

يمكن أن ندرج في هذا السياق الأعمال السوسيولوجية لكل من عبد الصمد الديالمي (الذي يزاوج بين النمط الخبروي والإعلامي)، وإدريس بن سعيد والمختار الهراس.

رغم غياب الحدود الفاصلة بين هذه النماذج المهنية، يمكننا الاعتراف بأن باسكون جسّد بحق نموذج السوسيولوجي «الملتزم» الذي استدمج هذه الأنواع الأربعة لتنمية المعرفة السوسيولوجية وتطويرها من جهة، وبناء ذات الباحث الخالص من جهة أخرى. لكن إذا أردنا الحديث عن فعالية هذا التصنيف بالنسبة إلى السوسيولوجيا المغربية المعاصرة، فسنجد أنفسنا أمام أزمة أيدو- معرفية تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة لتشخيص طبيعة النسق العام الذي يتجه نحوه علماء اجتماع الجيل الثالث.

(15) في هذا الصدد يمكن أن نتحدث عن من يمكن توصيفهم بعلماء الاجتماع «الهمزاويين»، والذين يخترقون – ببراعة ـ المشهد الإعلامي المغربي ويورطون الخطاب السوسيولوجي في إنتاج المعنى الفرجوي والتنميطي، بلغة الراحل محمد جسوس.

الشكل (1)
الأزمة الأيدو-معرفية للسوسيولوجيا في المغرب

اقترن الحديث عن تخليص السوسيولوجيا من النزعة الاستعمارية في المغرب بدينامية بحثية (كمية وكيفية) حقيقية، انطلقت مع أعمال بول باسكون السوسيولوجية الأولى (الفريق المتعدد التخصصات للبحث في العلوم الإنسانية (1960))، وفاطمة المرنيسي (فريق البحث في قضايا الأسرة والمرأة والطفل (1981)). ويظل تأسيس معهد السوسيولوجيا (1960) لحظة فاصلة في تاريخ السوسيولوجيا في المغرب، وذلك وفق ثلاثة مؤشرات رئيسية: **أولًا**، الرغبة في تخليص السوسيولوجيا من النزعة الكولونيالية، من خلال نقد الإنتاجات الكولونيالية وتمحيصها ومقارنتها وفق مرجعيات إبستيمولوجية؛ **ثانيًا**، رفض إنتاج سوسيولوجيا تحت الطلب، وربط الممارسة السوسيولوجية بالفعل النضالي؛ **ثالثًا**، الانكباب على تكوين أجيال الباحثين السوسيولوجيين الشباب، الذين سيحملون المشعل بعد رحيل جيل الرواد.

على الرغم من إغلاق معهد السوسيولوجيا سنة 1970، فإن الدينامية السوسيولوجية التي عرفتها فترة الستينيات ساهمت في إنتاج كثير من النظريات والنماذج التفسيرية للمجتمع المغربي ذات الطابع المحلياني: أبرزها نظرية المجتمع المغربي مع بول باسكون.

عندما ناقش باسكون أطروحته بشأن الحوز، انخرط في النقاش الدائر واقترح مفهوم «جنيس» ليعبّر عن وضعية **نمط الإنتاج المغربي المركّب**، وبالتالي رفض مفاهيم المجتمع الانتقالي أو نظام الإنتاج الفيودالي على الشاكلة الآسيوية. وقد اعتبر أن استخدام المفاهيم غير مناسب، ولا يسمح بأي توضيح للقضايا وللعلاقات الاجتماعية بالأرياف المغربية[16]. إن استعماله مفهوم المجتمع المركّب لا يعني بالضرورة أنه أول من نحته؛ تلك مغالطة أسيء من خلالها فهم النسق العام لمفهوم التركيب في السوسيولوجيا. اقترن نحت مفهوم المجتمع المركّب في السياق الأوروبي بأعمال مارسيل موس ضمن أبحاثه الإثنولوجية والأنثروبولوجية بشأن شعوب الأسكيمو.

بالنسبة إلى السياق المغربي، يعتبر أندري آدام (A. Adam) أول من استخدم مفهوم «التركيب» (composite) في كتابه *Casablanca* (الدار البيضاء) لوصف التغيرات والتحولات التي عرفتها مدينة الدار البيضاء خلال ستينيات القرن الماضي[17]. لكن مع ذلك، نجد أن حضور مفهوم «المجتمع المركّب» - بشكل ضمني- رافق أعمال باسكون السوسيولوجية منذ بداياتها الأولى.

كتب باسكون واصفًا طبيعة المجتمع المغربي كالتالي:

> إن نماذج عدة من التنظيمات الاجتماعية، التامة في ذاتها، تتصارع داخل هذا المجتمع. لسنا أمام مجتمع معيّن، بل أمام مظاهر جزئية من مجتمعات عديدة تتعايش أحيانًا في نفس اللحظة وفي نفس المكان. هكذا ينتمي فرد محدد، وحسب سلوكاته المختلفة، إلى عدة مجتمعات. والدلائل على ذلك بسيطة ويومية: [مجموعة من] الفلاحين لهم الحق في الأراضي الجماعية، وتذهب نسائهم، يوم العنصرة، لسكب السوائل على قبور الأجداد، ويطلبون من خماسيهم أن يأتوهم بالبغلة صباحًا، ثم يتمنطقون بالخناجر، ويذهبون إلى «المكتب» ليطلبوا القرض الفلاحي جماعيًا. ألا يمكن لنا، بدلًا من تحديدهم تحديدًا تقريبًا عن طريق السن والسلالة والمنطقة، ردهم إلى تعايش نماذج اجتماعية متعددة، وهي، بالمناسبة خمسة نماذج؟ [مجتمع صناعي، ومجتمع، قائدي، ومجتمع قبلي، ومجتمع لاهوتي، ومجتمع بطريركي][18].

في مقدمة مقال تحت «عنوان ما الغاية من السوسيولوجيا القروية»، يضعنا باسكون أمام مفارقة إبستيمولوجية ما زالت قائمة إلى اليوم ومرتبطة بالعلاقة بين السياسي والعلمي والبحث الاجتماعي: لعل المعرفة جُعلت لتغيير العالم [نسق الماركسية العلمية ـ الإبستيمولوجية]، بالتأكيد، لكن من طرف من؟ ولفائدة من؟ صحيح أن الحقيقة الوحيدة المتفَق حولها في العلوم الاجتماعية هي أنه ليس هناك واقعة اجتماعية ثابتة، وبالتالي هناك فقط حقائق متغيرة في الزمان والمكان، إلا أن البحث الاجتماعي في نهاية المطاف يخدم بالضرورة القائم به (أي الباحث) وبالتالي خلفياته وأيديولوجياته الكامنة تحت ثوب الأخلاقيات المهنية. إن السوسيولوجيا الجديدة غير مفصولة عن السياق العام، كما الخاص، لتسليع العمل وتسويقه، كما المال والعلم، في إطار النظام العالمي الجديد.

(16) Tozy, «Paul Pascon».

(17) André Adam, *Casablanca: Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1968), tome 2, p. 706.

(18) بول باسكون، «طبيعة المجتمع المغربي المزيجة»، نقل النص عن الفرنسية مصطفى كمال، **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**، السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986)، ص 54.

إننا نجد في أعمال باسكون - الإبستيمولوجية - كلها حضورًا قويًا لثنائية الحياد الفيبري (بشكل من الأشكال) والانعكاسية البورديوية، حيث عمل على رسم المعالم أو السمات الواجب توافرها في عالم الاجتماع، بغية إنتاج معرفة ملتزمة حول المجتمع الذي يدرسه. ويُعَدّ الحياد سندًا أساسيًا للباحث في اختراق الظواهر الاجتماعية قبل أن يكون سلطة إبستيمولوجية ضمن العلم نفسه. كما أن السوسيولوجيا ومساءلة الباحث لذاته أولويات لا محيد عنها لإنتاج معرفة سوسيولوجية ملتزمة ومشاغبة في آن معًا.

> ينبغي قطع الصلة بتعليمات الصمت، والتحفظ والسري. يجب جعل معرفة المجتمع لنفسه بنفسه شاملة عامة، ونشر الدراسات، بحيثياتها ومجرياتها وصعوباتها وإخفاقاتها. إن إذاعة نتيجة الأبحاث يعني تعميمها في لغة مفهومة أكثر فأكثر. وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتم في أول يوم. فأنا أكتب ما أكتبه هنا بالفرنسية، بأصوب ما يمكن، وأنشره في مطبوع غالي الثمن جدًا بالنسبة للقرويين. وأخيرًا، فإن هذه الرسالة لا يمكنها أن تصلهم على نحو مباشر، بل ينبغي إعادة تناولها، وتعميمها، وترجمتها، بل وقد تتطلب أن تصير شفوية، أو مصورة. إن طريق بثها طويل ومتعرج: وكم من الوقت والمراحل والترجمات والتنكرات والتفسيرات المعكوسة ستعرفها مثل هذه الرسالة كي تصل إلى آذان ووعي هذا القروي؟ لا أحد يعلم ! ولعلها أول شيء ينبغي معرفته[19].

لا يتعلق الأمر هنا بالسياقات البنيوية لإنتاج المعرفة، بل بالشروط الاجتماعية والثقافية لنقل المعرفة في العلوم الاجتماعية وليتقبّلها الفاعل الاجتماعي نفسه. انخرطت السوسيولوجيا المعاصرة (كندا، تايوان...) في ما يسمى سوسيولوجيا العموم أو سوسيولوجيا الشارع: كيف يمكن ربط المعرفة بالمجتمع عبر تقريبها من العموم من دون إفقادها علميتها وإزعاجها وشغبها وانعكاسيتها المميزة؟ يمكن اعتبار أن باسكون لامس عن قرب هذا الإشكال الإبستيمولوجي المطروح في الفترة المعاصرة، من خلال انفتاحه على الصعوبات الموضوعية والذهنية لتقبّل المعرفة من طرف عموم المغاربة.

لقد استحق باسكون بجدارة لقب «السوسيولوجي الأعلى» (Le sursociologue) (باللغة الوجودية النيتشوية).

المراجع References

العربية

كتب

بوسينو، جيوفاني. **نقد المعرفة في علم الاجتماع**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1995.

جسوس، محمد. **رهانات الفكر السوسيولوجي بالمغرب**. أعده للنشر وقدم له إدريس بنسعيد. الرباط: وزارة الثقافة، 2003.

______. **طروحات حول المسألة الاجتماعية**. الدار البيضاء: الأحداث المغربية، 2003. (كتاب الشهر؛ 6)

(19) بول باسكون، «ما الغاية من علم الاجتماع القروي»، نقل النص عن الفرنسية مصطفى المسناوي، **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**، السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986)، ص 76.

دوريات

الإدريسي، محمد. «أزمة العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقاربة نقدية». **نقد وتنوير**. العدد 3 (شتاء 2015).

باسكون، بول. «زرع النماذج وغياب التجديد». نقل الحوار عن الفرنسية مصطفى المسناوي. **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**. السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986).

______. «طبيعة المجتمع المغربي المزيجة». نقل النص عن الفرنسية مصطفى كمال. **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**. السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986).

______. «في علم الاجتماع القروي». نقل الحوار عن الفرنسية محمد بولعيش. **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**. السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986).

______. «ما الغاية من علم الاجتماع القروي». نقل النص عن الفرنسية مصطفى المسناوي. **بيت الحكمة: مجلة مغربية للترجمة في العلوم الإنسانية**. السنة 1، العدد 3 (تشرين الأول/ أكتوبر 1986).

بوخريسة، بوبكر. «السوسيولوجيا المغاربية: بين التركة الكولونيالية ورحلة البحث عن الهوية». **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**. العدد 15 (صيف 2011)، ص 97ـ117.

بوراووي، مايكل. «نحو سوسيولوجيا للعموم». ترجمة مها بحبوح. **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**. العدد 10 (شتاء 2010).

الأجنبية

Books

Adam, André. *Casablanca: Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1968.

Le Métier de sociologue: Préalables épistémologiques. Textes choisis et présentés par Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron. Textes de sciences sociales; 1. 2ème éd. Paris; La Haye: Mouton, 1973.

Pascon, Paul. *Le Haouz de Marrakech*. 2 vols. Tanger: Editions marocaines et internationales, 1983.

Spurk, Jan. *Quel avenir pour la sociologie ?: Quête de sens et compréhension du monde social*. Intervention philosophique; Paris: Presses universitaires de France, 2006.

Periodicals

Burawoy, Michael. «Facing an Unequal World.» *Current Sociology*. Vol. 63, no. 1 (January 2015), pp. 5-34.

Pascon, Paul. «Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine.» *Bulletin économique et social du Maroc*. Nos. 138-139 (1979), pp. 105-119.

Rachik, Hassan et Rahma Bourqia. «La Sociologie au Maroc.» *SociologieS*. Mis en ligne le 18 Octobre 2011. Consulté le 20 Octobre 2016. at: http://sociologies.revues.org/3719.

Tozy, Mohamed. «Paul Pascon: Un Pionnier de la sociologie marocaine.» *SociologieS*. Mis en ligne le 20 Février 2013. Consulté le 20 Octobre 2016, at: http://sociologies.revues.org/4322.

Thesis

Guessous, Mohammed. «Equilibrium Theory and the Explanation of Social Change.» Ph. D. Dissertation, Princeton University, May 1968.



مراجعات وعروض كتب



من أعمال الفنان السوري أدهم إسماعيل
Painting by Syrian Artist Adham Ismail

رشيد جرموني*

Rachid Jarmouni**

التصوف والسياسة الدينية بالمغرب

Sufism and Religious Policy in Morocco

الكتاب	:	التصوف والسياسة الدينية بالمغرب
الكاتب	:	مجموعة مؤلفين
المنسّق	:	محمد جحاح
الناشر	:	إفريقيا الشرق
مكان النشر	:	الدار البيضاء/ المغرب
تاريخ النشر	:	2016
عدد الصفحات	:	192

على سبيل الاستهلال: في سياق الكتاب وخلفيته النظرية

يشكّل هذا الكتاب واحدًا من المؤلفات السوسيولوجية التي ناقشت المسألة الدينية في علاقتها بالتصوف في عالمنا اليوم، وفي المغرب تحديدًا. ويأتي هذا المؤلَّف الجماعي، الذي سهر على تنسيقه محمد جحاح، المتخصص بسوسيولوجيا التدين والتصوف، ليقدم قراءة موضوعية لما يعتمل في هذا الحقل من تحولات كبرى؛ فغير خافٍ على أحد أننا نعيش موجه «العودة» إلى الدين أو «اللجوء» إلى الدين، وذلك جراء التحولات العميقة التي يشهدها العالم المعاصر، خصوصًا بعد موجة الحداثة وما بعد الحداثة، وما أفرزته من تداعيات في مجالات شتى، وعلى رأسها المجال الديني. فإذا كانت الفرضيات التي عبّر عنها الرعيل الأول لمؤسسي السوسيولوجيا (كارل ماركس ودوركهايم وأوغست كونت، ..)، وبشكل أقل حدة عند ماكس فيبر، خصوصًا في كتاباته الأولى، قد تنبأت بحصول «أفول للدين»، أو ما سمّاه فيبر، عبر مفهومه الجدلي، «إزالة السحر عن العالم» (Désenchantement du Monde)[1]، جراء تزايد تقسيم العمل والتمدين والانفجار المعرفي والتطور الصناعي، وخروج المرأة للعمل،

* باحث في سوسيولوجيا الأديان، أستاذ علم الاجتماع في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة مولاي إسماعيل بمكناس- المغرب.

** Researcher in Sociology of Religion, Professor of Sociology at the Faculty of Arts and Human Sciences at Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

وانتشار العقلنة والبيرقراطية في الحياة العامة، فإن هذا التحليل سيتعرض بدءًا من ستينيات القرن الماضي لموجة من الانتقادات، بل وحتى التجاوز، نظرًا إلى ما حصل من تطورات نوعية في العلاقة بين الدين والمجتمع، وبروز أشكال من الارتماء في الديني حتى في الدول التي كانت تُعتبر «لائكية» أو «شيوعية». كل ذلك أتاح للباحثين في الغرب تأملًا جيدًا ونقديًا للمقولات التفسيرية التي حملها الرعيل الأول لمؤسسي السوسيولوجيا، وأثار موجة من النقاش العلمي الذي اعتمد آليات بحثية إمبريقية للتأكد من صلاحيات هذه الفرضيات. ولعل إطلالة على كتاب: *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics* (إزالة علمانية العالم وبروز الدين في السياسات العالمية) للباحث بيتر برغر، تبيّن بوضوح هذا النقاش ومستوياته.

إننا في التجربة المغربية وفي العالم الاسلامي، لم نعرف مثل هذا المد والجزر في علاقة المجتمع بالدين، على اعتبار أن الدين كان دائمًا المؤطِّر للبنى الثقافية والاجتماعية ولمجمل الذهنيات، وهو ما تثبته كثير من الدراسات التي أُنجزت في سياقات تاريخية ممتدة، بدءًا من البحث الكولونيالي إلى البحث السوسيولوجي الوطني إلى الآن. لكن رغم أهمية هذا المعطى (أي حضور الدين في المجتمع المغربي)، فإن الأمر الذي نود أن نثيره في تقديمنا لهذا الكتاب هو أن التأمل في مجمل التجارب السوسيوتاريخية التي مرت بها علاقة الدين بالمجتمع المغربي، تؤكد حدوث تحولات وتغيرات وانزياحات كثيرة ومتعددة[2]؛ فالدين بقي محافظًا على مكانته في البنى الثقافية للمجتمع، ومع ذلك، فإن طريقة تمثّله وممارسته ومعايشته تقلبت عبر مسارات معقدة جدًّا ومركّبة في الآن نفسه. ورغم أن موضوعنا لا يشمل جميع مظاهر هذا التحول، فإننا نود التوقف عند مسألة التصوف ومكانتها في المجتمع المغربي، وهي موضوع هذا الكتاب الذي نقدمه إلى القراء في العالم العربي. فما أهم الأطروحات التي يناقشها هذا الكتاب؟ وما الجديد الذي يحمله؟ وما نوعية المقاربات التي اعتمدت في إنتاجه؟ وأخيرا ما هي أهم الملاحظات النقدية التي يمكن توجيهها لهذا العمل؟

في السياق السوسيوتاريخي لوضعية التصوف في المغرب

تأثرت وضعية التصوف - كحالة مجتمعية وسوسيوثقافية ـ بكثير من التحولات التي عرفها المغرب، بدءًا من القرن السادس عشر، إلى مطلع الألفية الثالثة، حيث إن التصوف والزوايا شكلا على مر هذا التاريخ مجالًا للاحتماء من بطش السلطة (أو المخزن) تارة ومن بطش الاستعمار الفرنسي أو الإسباني تارة أخرى. واليوم يقدَّم التصوف كواجهة لمواجهة التطرف الديني ممثّلة في الحركات السلفية الجهادية، أو في حركات الإسلام السياسي التي أرادت أن تفرغ الدين من قيمه الروحية والحضارية والراقية إلى قيم مبتذلة وممرغة في اللعبة السياسية وفي صراعات القوة، من أجل تحقيق حلم «الدولة الإسلامية المنشودة». لهذا، فإن الرهان على التصوف والصوفية، كأحد التعبيرات الدينية، يقدَّم اليوم كنوع من الخلاص من كل «الشبهات» التي لحقت بصورة الإسلام والمسلمين. والأمر ما عاد مقتصرًا في هذا الرهان على مؤسسة الدولة ممثَّلة في «إمارة المؤمنين» - خصوصًا مع إصلاح الحقل الديني- بل امتد ليشمل مطلبًا لكثير من المثقفين والمفكرين، بل حتى بعض حركات الإسلام السياسي.

انسجامًا مع ما تطمح إليه السوسيولوجيا من مواكبة لمجمل التحولات التي يشهدها الحقل الديني في المغرب، يحاول الكتاب أن يناقش هذا المعطى في دراسات علمية جاءت في

تسع مساهمات متعددة التخصصات، كالفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ والأدب، وغيرها، ليؤكد مسألة في غاية الأهمية، وهي أن الظاهرة الصوفية، كإحدى الظواهر المركّبة، تحتاج إلى مقاربة متعددة التخصصات لكي يستطيع الباحثون امتلاك ناصيتها وتفكيك جميع الخيوط الظاهرة والخفية التي تؤثر في الظاهرة وفي علاقتها بمجمل الأنساق.

وقفة مع مساهمات الكتاب

لكي نقرب القارئ أكثر من محتويات الكتاب، سنحاول أن نقدم ملخصًا لكل مداخلة على حدة؛ فمساهمة **محمد جحاح** الممهورة بعنوان «**الزاوية والمخزن أو جدلية السلطة والمجتمع بالمغرب الما قبل كولونيالي: مراجعة نقدية للأطروحتين الكولونيالية والوطنية**»، قدمت طرحًا تفكيكيًا ونقديًا لكلٍّ من الأطروحة الكولونيالية والأطروحة الوطنية في علاقتهما بالتصوف والرهانات المختلفة التي كان يسعى للوصول إليها المشتغلون بالبحث العلمي، سواء الكولونيالي أو الوطني. فبخصوص الطرح الأول (الكولونيالي)، ناقش جحاح كلًا من التصور الصراعي بين القبيلة والمخزن من جهة، والزاوية في مواجهة المخزن أو من خلال مواجهة هذا الأخير للزوايا من جهة أخرى، أو من خلال الطرح الوطني، الذي كان يقدم نفسه على أنه يمثّل قراءة «موضوعية» لعلاقة الزوايا بالمخزن، والتي يطبعها التحالف الاستراتيجي. بل أكثر من ذلك، ستصبح «الزوايا جزء [اً] لا يتجزأ من النسق الأيديولوجي والسياسي للنظام»، وهذا يعني أن كلتا القراءتين تفضي إلى استخلاص النتيجة عينها، وهي أن تعاطي الباحثين مع المسألة الزاواياتية لم يسلم من تحيزات «أيديو-علمية»، وهو ما أعاق فهمنا لوضعها في سياق التحولات التي كان المغرب يمر بها. ولهذا يقترح الباحث جحاح قراءة نقدية لا تتماهي لا مع الطرح الكولونيالي ولا مع الطرح الوطني، بل تقدم رؤية علمية هادئة لموضوع حساس جدًّا، حيث إن الباحث ميّز بين ثلاث مرجعيات كانت تؤطِّر علاقة الزوايا بالسلطة والمجتمع، وهي: «المرجعية الصلحاوية التي تمثل الأساس 'الكرامي الخوارقي' في بنية الزاوية، ثم المرجعية الطرقية التي تمثل الأساس المذهبي الأيديولوجي، وأخيرًا المرجعية الشرفاوية باعتبارها تجسد الأساس الجينيالوجي في بناء الزاوية». هكذا، ومن خلال هذا الطرح، يقدم المقال قراءة سوسيولوجية للزوايا وللطرق الصوفية ولأهم مداخلها التي عبأتها في علاقتها بالمجتمع والسلطة.

أما في ما يخص المساهمة الثانية التي جاءت تحت عنوان «**تدبير الحقل الديني بين الاختيارات والتحديات**»، فقد ركز كاتبها **محمد ياسين** على ما يسمّى في الأدبيات السوسيولوجية «الحقل الديني» وما طرأ عليه من إصلاحات وتدخلات، خصوصًا بعد أحداث 16 أيار/مايو 2003 الإرهابية في المغرب، حيث يرصد المقال، بنوع من الدقة والمتابعة الميدانية، ما تمخض عن هذه السياسة الدينية «الإصلاحية»، لا من حيث التدبير المؤسساتي ولا من حيث التدبير السياسي ولا من حيث التدبير الديني المباشر. وهكذا، سيركز الباحث على أهم المداخل التي اعتمدها الفاعل الرسمي في تدبير مرحلة ما بعد 16 أيار/مايو، حيث وقف عند الاختيارات التي اتخذها الفاعل الرسمي لإصلاح الحقل الديني، ولا سيما في الدعم المباشر للمكوِّن الصوفي عبر تجميع زواياه، وعبر التمكين له علميًا وإعلاميًا، بما يعزز مقولة «الأمن الروحي» للمغاربة. أما بخصوص التحديات، فقد توقف الكاتب عند «وضعية التنوع الثقافي والقيمي» الذي برز في الآونة الأخيرة، وبدأ يطرح مسألة التواؤم والتطابق بين التعبيرات المجتمعية

والمطلب الأيديولوجي للدولة، ممثّلا بالدين الإسلامي. لهذا، فإن الباحث لا يطمئن إلى ما هو رقمي وكمي في هذه الخطة «الإصلاحية»، بقدر ما يحاول أن يقارب الموضوع من وجهة نظر سوسيولوجية منفتحة ومرنة في الآن نفسه.

نظرًا إلى أهمية البُعد السوسيو- أنثروبولوجي في مقاربة المسألة الصوفية في مغرب الأمس واليوم، غاص **بن محمد قسطاني** في الموضوع - الذي اختار له عنوانًا معبّرًا جدًّا هو: «**القايد والولي والسلطان**»، لكي يوضح بصورة جيدة الوظائفَ التي كانت تقوم بها الزوايا والطرق الصوفية في مجتمعات متعددة وغير منظمة وغير عقلانية، فيؤكد أن الوقوف عند هذه المؤسسات التقليدية، من خلال التركيز على شخصية سيدي محمد العربي الدرقاوي، يشكّل لحظة تأملية في مسار شخصية «صلحاوية» ومتملكة سلطة الرمزي، بل وحتى المادي، وتوظيف ذلك في تثبيت دعائم السلطان، أو في اتجاه الوقوف في وجه طغيان هذا الأخير، والاحتماء بالأمة من خلال الاندماج الذي ميّز علاقة الشيوخ الصوفيين بأفراد المجتمع، ولأن الشيخ الصوفي مثّل- عبر التاريخ - ملاذًا للأمة ومرشدًا لها وموجِّهًا لمصالحها.

في إطار المقاربات التاريخية أيضًا، نتوقف عند مساهمة الباحث **محمد الحمدوشي**، المنتسب إلى الزاوية الحمدوشية، وهي بعنوان «**التصوف بين التدين والاستثمار في المقدس: طرق التصوف بمكناس نموذجًا**»، لنرى محاولته تقديم فكرة عن نشأة الزاوية الحمدوشية من خلال شيخها سيدي علي بن حمدوش الذي كان أحد الشيوخ والرجالات الصوفية العريقة في العلم والأدب والأخلاق والصلاح. ولعل المثير في المقال هو ما ذكره الباحث من امتداد هذه الزاوية وإشعاعها خارج مدينة مكناس، ودورها الاجتماعي والسياسي، بل وحتى الاقتصادي، خصوصًا في مرحلة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وبمقاربة تنهل من التاريخ الاجتماعي والفلسفي، قدم **محمد أبو حفص**، الباحث في جامعة مولاي إسماعيل، مساهمة ركزت على «**التصوف بين سلطة الدين والسياسية: محنة ابن مسرة ومدرسته نموذجًا**»، حيث توقف عند أحد رواد التصوف المنتمين إلى القرن الثالث الهجري، والذي ينحدر من الأندلس (قرطبة تحديدًا)؛ إذ بين الباحث أبو حفص أن «ابن مسرة» اجتمعت فيه جميع الخصال التي أهّلته لكي يحظى بشرف التقدير المجتمعي، فهو كان من أهل العلم والصلاح والحكمة، وقد تعرض لمحن كثيرة، نظرًا إلى كونه صوفيًا معتزليًا، مخترقًا بذلك القاعدة في المغرب الكبير الذي لم يكن يعرف غير التصوف على طريقة الجنيد. ولهذا السبب، كان محط اتهام وتخوين وتجريح. وتأتي مساهمة أبو حفص لتوضح جوانب مشرقة من تاريخ هذا العالِم.

أما **رشيد جرموني**، فقد تناول من خلال مساهمته المعنونة بـ «**تحولات الحقل الديني: الفاعل الصوفي نموذجًا**»[3]، مجمل التحولات الدينية التي عرفتها المملكة المغربية، بدءًا من سنة 2004، أي سنة إطلاق مشروع «إصلاح الحقل الديني»، حيث توقف الباحث عند أهم المعالم الكبرى لهذا الإصلاح، تلك التي تجلت في المدخل المؤسساتي ثم المدخل الاجتماعي/ السياسي، وأخيرًا المدخل الإعلامي. ثم تناول الرهانات المختلفة التي وضعها الفاعل الرسمي (إمارة المؤمنين) على الفاعل الصوفي من خلال ثلاثة أهداف: **أولًا**، دعم مشروعية الملك الدينية؛ **ثانيًا**، تقوية البُعد التعبدي الزهدي؛ **ثالثًا**، تحديث الأفراد والمجتمع، بما يتضمنه

الخطاب الجديد الذي يحمله المكون الصوفي، خصوصًا في تقوية الحس المدني والمواطَني وفي تأدية الواجبات التي بها تنهض التنمية بالبلد؛ إننا إزاء خطاب ثوري للطرق الصوفية في مغرب الألفية الثالثة.

وباعتبار الكتاب من المساهمات الجادة في تقديم رؤى متقاطعة ومتعددة التخصصات بشأن التصوف والطرق الصوفية والجمعيات الدينية في التجارب السوسيو-حضارية والسوسيو-دينية، فإن الباحث المتخصص في التاريخ الروماني **مصطفى الغيثي** يقدم بحثًا فريدًا في نوعه من حيث عنوانه ومن حيث مضمونه، وكذا سياقه التاريخي، إذ هو يتحدث عن «**تنظيم الجمعيات الدينية بالغرب الروماني**»؛ فمنذ عهد أغسطين، نشأت في الإمبراطورية الرومانية مجموعة من الجمعيات الدينية التي وصل عددها إلى 73 جمعية، وكانت تقوم بأدوار عدة، اقتصادية واجتماعية ودينية، استطاعت من خلالها أن تتجاوز فكرة تقديس الإمبراطور، وهو ما شكّل «خطرًا» على الإمبراطورية ككل. فإذا كانت للإمبراطورية واجهة خارجية تتمثّل في مواجهة الأعـداء الخارجيين، فـإن بـروز الجمعيات الدينية سيكون بمثابة إيذان بالاعتراف بالدين المسيحي، دينًا رسميًا للدولة، ومن ثم انقسام الإمبراطورية وانهيارها لاحقًا. هكذا، فإن الدور المحوري والاستراتيجي للجمعيات الدينية لم يكن ليتوقف عند حد ضمان الحفاظ على النظام الحاكم ممثَّلا بالإمبراطور، بل امتد ليطاول تغيير شكل الدين، وبالتالي تغيير شكل الدولة ككل.

بقي أن نشير إلى أن الكتاب تضمن مساهمتين أخريين: إحداهما للباحث **إدريس الصنهاجي** تحت عنوان «**سوسيولوجيا الإسلام بالمغرب**»، والثانية للباحث التونسي **عادل بلحاج رحومة** تحت عنوان «**التدين الشبابي: بحثًا عن معنى للهوية الذاتية**»، وهما مساهمتان ربما تبدوان بعيدتين عن إشكالية الكتاب، أي التصوف، لكن بالتأمل في كلتيهما يظهر أنهما ناقشتا الموضوع (التصوف) لكن بطريقة خاصة وبمقاربة ماكروسوسيولوجية. وهكذا نجد أن المساهمة الأولى للباحث الصنهاجي تركز في الأساس على مسألة «التوتر» القائم في المغرب بين المعتقد والتمثل للدين الإسلامي من جهة والسلوك والممارسة من جهة أخرى، حيث يمكن اعتبار هذه الإشكالية واحدة من الاشكاليات التي تستحق كل المتابعة. وقد وُفِّق الباحث في تقديم بعض الإجابات عن هذه الإشكالية، إذ أشار إلى مجمل السياقات التي تتشابك مع الموضوع الذي لا يمكن فهم طبيعته إلا بالاعتماد على رؤية شمولية في الفهم والتفسير والتحليل. بناء عليه، توصل الباحث إلى أن طبيعة التكون الديني للإسلام في المغرب، وبطبيعته التاريخية، أوجد مجموعة من التوترات التي لا يقيم لها المغربي أي اعتبار لأنه متأثر بالسجل الثقافي أكثر من تأثره بالسجل الديني في صيغته الأرثوذكسية.

أما المساهمة الثانية والأخيرة في هذا الكتاب، فركزت على عناصر التحول الديني عند الشباب التونسي. وقد أبرز من خلال نتائج البحث الميداني الكيفي، كيف أن الشباب اليوم أصبح متحللًا من جميع المؤسسات التقليدية، أو حتى الحديثة، لأنه يريد أن يقيم علاقة فردانية مع التدين؛ إنه يريد أن يحقق ذاته في تدين يناسب عصره، وهو ما يمكن تسميته بظاهرة «التدين الفردي» أو التدين ما بعد الحداثي. وهذا ما يعكس في العمق الحاجة الماسة إلى نوع من النقاش العلمي السوسيولوجي لاستجلاء هذه التحولات المختلفة التي لا تقع للشباب فقط، بل حتى لباقي الفئات المجتمعية التي تعيش تدينها بطريقتها الخاصة. ولعل ذلك ما

يجعلنا نستشف من الدراسة أنها تدعو إلى تديّن بطريقة صوفية، حيث تغيب الرهانات السياسوية والمصالح الفئوية والصراعات حول السلطة؛ فالدين لله والوطن للجميع.

على سبيل الختم: تساؤلات وآفاق للتحاور والنقاش

على الرغم من أهمية الكتاب ورصده بعض التحولات في الحقل الديني المغربي تحديدًا، من خلال التركيز على الفاعل الصوفي ودوره في هذه التحولات، وكذا الرهانات والرهانات المضادة التي تتشابك حول هذا الفاعل، سواء من خلال الفاعلين الداخليين (إمارة المؤمنين) أو الخارجيين (الولايات المتحدة الأميركية)، فإن هذه الدراسات والمساهمات ليست سوى منطلقات لاستثارة الباحثين في حقل سوسيولوجيا الدين، لركوب مغامرة البحث والتقصي والتتبع لجميع الحيثيات والمسارات المعلنة والخفية لهذا الفاعل المهم والحيوي في تاريخ التحولات الدينية في المغرب المعاصر، حيث إن التتبّع الدقيق لموضوع الفاعل الصوفي يبيّن وقوع تحوّل دال ومعتبَر في أدواره بين الأمس واليوم، وهو ما يشكّل مجالًا للاستكشاف والتقصي.

من جهة أخرى، أصبح الفاعل الصوفي يقوم بأدوار التنشئة الدينية في كثير من الدول، بما فيها دول المهجر (كأوروبا وأميركا)، خصوصًا التنشئة الدينية وفق منظور ورؤية الزوايا البوتشيشية. وإنتاج القيم الدينية وإعادة إنتاجها لا يقتصران على المسلمين/ المهاجرين، بل يشملان حتى الأوروبيين والأميركيين، وغيرهم من الأجناس العرقيات والديانات. لهذا، تبقى هذه الجوانب المستجدة في دور الفاعل الصوفي غير مدروسة وغير منتبه إليها حتى الساعة. ومما تجدر الإشارة إليه أننا لا نتوفر في المغرب على إحصاء دقيق للزوايا وللطرق الصوفية وللمنتسبين إليها. ويبقى البحث الوحيد الذي أُنجز في المرحلة الكولونيالية هو المرجع في هذا المجال[4]، للباحث جورج سبيلمان، المعروف بجورج دراك. ولعل هذا الأمر يكشف مدى التحدي الذي يُطرح على «الجماعة العلمية السوسيولوجية المغربية» للتفكير في بحث واستقصاء يتعلقان بالظاهرة باستعمال الآليات الكمية والكمية، بغية توفير معطيات ومعلومات جديدة ومحدَّثة تساعد الباحثين وعموم المهتمين على فهم الظاهرة الصوفية في المغرب، وفي خارج المغرب أيضًا لأن للطرق الصوفية ـ كما يعلم الجميع ـ شبكات علائقية ممتدة عبر ربوع الوطن العربي والإسلامي.

الهوامش

(1) تشكل كتب مارسيل كوشي أحد النماذج الواضحة لإبراز فرضية العلمنة داخل المجتمعات المعاصرة، وذلك بفك ارتباطها بالدين. للمزيد، انظر: Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1985) et (Tunis: Cérès productions, 1995).

(2) انظر بهذا الخصوص، مقالة علمية كان قد أصدرها الباحث الفرنسي المتخصص في سوسيولوجيا الأديان: Roger Bastide, «Sociologie des mutations religieuses,» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 44 (1967), pp. 5-16, Consulté le 15/5/2016, at: http://classiques.uqac.ca/contemporains/bastide_roger/socio_mutations_religieuses/socio_mutations_religieuses.html.

(3) وجبت الإشارة إلى أن كاتب هذه السطور نشر مساهمة في: رشيد جرموني، «سوسيولوجيا التحولات الدينية في المغرب: الفاعل الصوفي نموذجاً»، **إضافات: المجلة العربية لعلم الاجتماع**، العددان 29ـ30 (شتاء-ربيع 2015)، ص 108ـ127، لكن المساهمة الحالية مختلفة عن الأولى بعض الشيء، من حيث التوسع والتعمق في بعض القضايا.

(4) Georges Drague, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: Confréries et zaouïas*, réédition du texte publié en 1951 sous le pseudonyme de Georges Drague, présentation Jillali el Adnani, les trésors de la bibliothèque; 7 (Rabat: Faculté des lettres et des sciences, 2011).

ساري حنفي*
Sari Hanafi**

السلفية والسلفيون الجدد
من أفغانستان إلى لبنان

Salafism and the Neo-Salafis
From Afghanistan to Lebanon

الكتاب	:	السلفية والسلفيون الجدد: من أفغانستان إلى لبنان
الكاتب	:	سعود المولى
الناشر	:	سائر المشرق
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	2016
عدد الصفحات	:	408

تكثر الدراسات الصحافية والأمنية للحركات والاتجاهات الإسلامية التي غالبًا ما رُبط نشوؤها وتطورها بالعوامل الجيوبوليتيكية. وقد قامت هذه الدراسات بالبحث الدائم عن مصادر تمويل الحركات من جهات خارجية لفهمها، بينما تقل الدراسات السوسيولوجية التي تربط تحليل مضمون نصوص هذه الحركات بمقابلات موسعة مع قياداتها، وبالسياق الاجتماعي والسياسي المحلي المرافق لها والمؤثر فيها.

يُعتبر كتاب سعود المولى من هذه الدراسات القليلة التي رصدت أشكال السلفية وجماعاتها كحالة سوسيولوجية ـ سياسية من قبيل التجذر الراديكالي في المعارضة والممانعة[1].

يبدأ الكتاب بإطار النظري مهم حول المسألة الدينية وعلم اجتماع الدين، وكيف غلبت على هذا العلم رؤية للدين على أنه ظاهرة فرعية قشرية؛ مجرد بنية فوقية ليس لها سوى أهمية اجتماعية ثانوية، حيث ستجعله الحداثة شيئًا من مخلّفات الماضي. وهذا الانحياز جعل كثيرًا من الدراسات تفهم ظاهرة الراديكالية الأصولية الإسلامية على أنها ظاهرة عدمية وخارج التاريخ وليس لها فهم اجتماعي ولا سياسي. وهذا فحوى الجدل مثلًا بين الباحثين المرموقين الفرنسيين ألفييه روا ورد فرانسوا بورغا.

* أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت، لبنان.
** Professor of Sociology, American University of Beirut, Lebanon.

ما قام به المولى هو عملية متأنية بموضعة نظرية وتاريخية للوجود السلفي اللبناني ضمن سياق السلفية العربية التقليدية (وخاصة الوهابية والسورية) ومدارسها وتياراتها، وفكك الصلة الغامضة والملتبسة بالتيارات السلفية الجهادية الناشئة والناشطة منذ 11 أيلول/سبتمبر 2001. فالسلفية، كحركة إصلاحية، نشأت ليس فقط في السعودية على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بل أيضًا في مصر من خلال الشيخ محمد عبده. وقد بدأت إصلاحية لأنها واجهت واقعًا دينيًا متجذرًا نحو التطرف في اتجاهات معيّنة. ويستشهد المولى بما كتبه الشيخ محمد عبده في أواخر القرن التاسع عشر مقالته «متى ولع المسلمون بالتكفير والتفسيق» الذي كان رائجًا آنذاك، وقال فيها: «إن أصلًا ثابتًا من أصول الإسلام هو البُعد عن التكفير، هلّا ذهبت إلى ما اشتُهر بين المسلمين وعُرف من قواعد أحكام دينهم وهو: إذا صدر قولٌ من قائلٍ يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمِلَ على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر! فهل رأيتَ تسامحًا مع أقوال الفلاسفة والحكماء أوسع من هذا؟ وهل يليق بالحكيم أن يكون من الحمق بحيث يقول قولًا لا يحتمل الإيمان من وجه واحد من مائة وجه؟!» (ص 53). يتفق المؤلف مع عبد الرحمن الحاج على أن هناك مجموعة من السمات التي يتصف بها الخطاب السلفي، كالانتقائية، حيث يجري التركيز على جزء من الدين ليغطي الباقي[2]؛ فابن تيمية الصوفي وابن تيمية الفيلسوف يغيبان بينما يظهر فقط ابن تيمية «السلفي» الذي كفّر المِلل غير السنّية في سياق معيّن. فهذا الخطاب السلفي المتحول وغير المستقر مر في ثلاثة أطوار: **أولًا**، مرحلة التأسيس، حيث تختلط البواعث السياسية والاجتماعية لتحفيز مؤسسي الخطاب السلفي، فيولد الخطاب السلفي بوصفه خطابًا احتجاجيًا إصلاحيًا جذريًا؛ **ثانيًا**، مرحلة الاستقرار، إذ يتحول الخطاب السلفي بعد تأسيسه إلى إرث فكري له رموزه ومراجعه «العلمية» (ومن أهمها الشيخ ناصر الدين الألباني)، وتولد قناعات أكثر واقعية لدى أصحاب هذا الخطاب؛ **ثالثًا** وأخيرًا، مرحلة نزع السياقات، حيث يتحول الخطاب السلفي بالتدريج إلى خطاب ديني صرف يسعى للحفاظ على شرعية الجماعات المستفيدة منه والمؤمنة به، ويصبح خطابًا مدرسيًا تقليديًا[3].

لإدراك الانتشار السلفي في جميع أصقاع العالم، يجب تحليله سوسيولوجيًا من أجل فهمه في سياقات معيّنة. من هنا أهمية تخصيص الكاتب بابًا لشرح التاريخ والوضع الاجتماعي-الاقتصادي لمدينة طرابلس، مهد الحركة السلفية، بل الحركات الإسلامية كلها، في لبنان. كما أنه ركز على كيف ساهمت الاعتقالات التعسفية والتعذيب الممنهج (بحسب تقرير لجنة الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب – تشرين الأول/ أكتوبر 2014) في أقبية السجون المكتظة وفروع المخابرات اللبنانية في صعود سلفية عنيفة. وبهذا المنهج (تقديم أهمية الحالة الاجتماعية) هو بذلك قد خطا خطى هانا أرندت في فهمها ظاهرة العنف[4]، باعتبار أن هذا العنف لا يحفزه منطق أو أفكار، بل تحفزه الشروط الاجتماعية والسياسية التي ترافقه.

***

نجح المولى في الكشف عن خبايا تطور السلفية في المنطقة، وخاصة لجهة علاقاتها بالحركات الإسلامية الأخرى وكسر كثير من التنظيرات التبسيطية الرائجة ذات النفَس المؤامراتي والأمني. وفي ما يلي ست نقاط أرى أنها جديرة بأن يسلط الضوء عليها:

أولًا، ليست السلفية اليوم كتلة صماء، بل هناك موجات انشطارية أفضت إلى عدد كبير من الاتجاهات: منها التقليدي التاريخي أو

الأثري أو العلمي، ومنها الإصلاحي الوطني، ومنها النهضوي، ومنها السياسي الحركي، والجهادي الوطني، ومنها التكفيري النظري، ومنها التكفيري المسلح، ومنها الجهادي السلفي الأممي. والعودة الدائمة إلى أفكار ابن عبد الوهاب وابن تيمية لفهم التمفصلات الفكرية الجديدة الحاضرة تطمس ديناميات هذه التفرعات أكثر مما تفسرها. وهنا يتفق المولى مع عبد الرحمن الحاج على أن تأكيد السياق الاجتماعي باعتباره المولّد الأساسي للسلفية، وليس السياق الديني ولا السياق السياسي[5]؛ فالدين يُستدعَى كلغة للتعبير عنه، كما تُستدعى السياسة للتحول إلى موقف عمومي. ومن خلال المزج بين السياقات الثلاثة (الديني والاجتماعي والسياسي) تتحول السلفية إلى أيديولوجيا. كما أنه يتفق مع نواف القديمي في اعتبار أن الممارسة بشكل ممتاز هي المنتجة للأفكار في الحالة السلفية[6]. لذا، فإن تأثير الانتفاضات العربية حاسم في التسريع ليس فقط في النقل من سلفية لاسياسية إلى حركية، بل أيضًا في القبول بالتحزب، بعد عقود من تكفيره. وهنا أعتقد أن المولى لم يعط الأهمية المستحقة للتجربة السلفية المصرية، وبالتحديد تجربة حزب النور الذي جرى في أثر إنشائه استحداث حزب سلفي في اليمن، ومن ثم تونس[7]؛ فانتقل جزء من التيارات السلفية على الأقل من الاكتفاء باستخدام وسيلتَي التصفية والتربية إلى إضافة الفعل السياسي[8].

إذًا السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل سيسير بعض السلفيين باتجاه حداثة من دون أن يدروا؟ وهنا أستحضر كتاب إيرنست تخولتش، اللاهوتي وعالِم الاجتماع الألماني ورفيق ماكس فيبر الذي اعتبر أن الحداثة مرت من غير أن يدري بها البروتستانت[9]، فهُم حضروا الشروط الموضوعية لتطور الرأسمالية والحداثة. وإني إذ أؤكد كلمة **بعض** السلفيين وليس كلهم، أُشير إلى أن بعضًا منهم فقط انخرط في اللعبة الديمقراطية باعتبارها أخف الضررين. وكما عبّر عنها بدقة محمد فتحي حصان في ما يتعلق بالحالة المصرية أن: «دافع السلفيين للمشاركة السياسية بعد ثورة يناير، منطلقًا من باب درء مفسدة، ترك المجال لليبراليين والعلمانيين يسنّون دستورًا يحارب الإسلام، ويقيد الدعوة، ويمنعها ويعاقب عليها، وليس إيمانًا بأهمية المشاركة، كما كان قبول السلفيين لترشح المرأة في الانتخابات البرلمانية بعد الثورة هو من باب احتمال مفسدة مرجوة لدفع مفسدة أعظم بعد ترك المجال للتيارات الليبرالية والعلمانية، وليس إيمانًا بدور المرأة وحقها في المشاركة السياسية» (ص 372)[10]. ويمكن اعتبار أن هذا التحليل يشمل سلفيات شيعية أو يسارية أو علمانية أو غيرها، فهي أيضًا لم تعِ الحداثة التي مرت بها من غير أن تدري.

ثانيًا، اختزال المشهد الديني في السعودية مجتمعًا ونظامًا إلى السلفية الوهابية هو تبسيط مفرط. ويستشهد المولى بالباحث السعودي نواف القديمي ليقول إن هناك خمسة تيارات إسلامية: التيارات السلفية التقليدية، وتشمل التيار السلفي الرسمي ممثَّلًا بهيئة كبار العلماء، وهو تيار له امتدادات علمية وجماهيرية محدودة؛ سلفية تميل إلى البُعد التكفيري والجهادي، وتتسم بالحدَّة والصرامة مع المخالفين، وبموقف صارم وعنيف من السلطة السياسية؛ سلفية ذات نزعة إرجائية تتسم بطاعة مطلقة لولي الأمر، وهي قريبة نسبيًّا من خط الشيخ «الألباني»، ويطلَق عليها خصومها مسمَّى (الجامية - المدخلية)؛ التيارات السلفية الحركية ويمثّلها تيار حركي يُطْلِق عليه خصومه مسمَّى «السرورية» نسبة إلى مؤسسها، وهي مدرسة تنظيرية فكرية سياسية دعوية يقوم منهجها على لبس عباءة ابن عبد الوهاب وسروال سيد قطب، كما أن هناك تيارًا حركيًا، جماعة الإخوان المسلمين، وهو تيار لا يُصنَّف،

إجرائيًا، داخل إطار التيار السلفي. والخلاف بين السلفية التقليدية والسلفية الحركية قد يكون حادًّا، والحركيون لم يأبهوا لوصف بعض التقليديين بـ«علماء الحيض» بسبب عدم اهتمامهم بالقضايا السياسية وانغماسهم في تفصيلات الممارسات الدينية اليومية (ص 116). بالتالي، سيؤدي هذا التلون إلى تأثيرات متباينة في السلفيات، التقليدية منها والجهادية، في المنطقة العربية كلها.

ثالثًا، العلاقة بين السلفية والإخوانية علاقة معقدة جدًا، ولا يمكن دراستها إلا إمبريقيًا وفي إطار زمكاني [زماني/مكاني] معيَّن؛ فبشكل عام، هناك تأثير سلفي اجتماعي في بالغ المحافظة (مركّزًا على طقوس معيّنة ورفض للعلاقات الاجتماعية الحديثة، مظاهر للملبس للرجال والنقاب للنساء... إلخ)[11]، بينما بقي الخلاف السياسي شديدًا بينهم. وعلى سبيل المثال، اعتبر الشيخ ابن باز جماعة الإخوان واحدة «من الاثنتين وسبعين فرقة ضالة»، وعلى أنها «لا تدعو إلى التوحيد ولا تحذّر من الشرك والبدع، ولا تعتني بالسنّة». كما أن الشيخ ناصر الدين الألباني انتقد التحزب بشدة وانخراط الإخوان في أي عمل سياسي ضمن الدولة الوطنية. ورغم تطور القوى السلفية المصرية باتجاه قبول العمل السياسي، فإن عداءهم للإخوان لم يتغير. طبعًا، هناك في بعض الأحيان تداخلات حتى على المستوى السياسي، كالعلاقة الملتبسة بين الشيخين الألباني ومحمد زهير الشاويش (سوري عاش في لبنان). ويقوم كثير من مفكري الإخوان ومؤسساتهم بالرد الممنهج على عقيدة السلفية الجهادية، وخاصة المفاهيم المركزية كالولاء والبراء أو الحاكمية الإلهية ضد الطاغوت وتكفير المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة[12].

رابعًا، بدأ انتشار السلفية في مدينة عُرفت تاريخيًا بهواها السوري، ألا وهي طرابلس؛ ففي سورية، كان نشاط الحركات الإسلامية نشاطًا بارزًا، وكان للجوء شخصيات سياسية، كمصطفى السباعي وغيره، أثر في انتشار حركة الدعوة في طرابلس أولًا، ومن ثم في جميع أنحاء لبنان. وبحسب المولى، تأسست في سنة 1946 الحركة السلفية في لبنان على يد الشيخ سالم الشهال، الذي بدأ سلفيته على نحو «عصامي» وليس من خلال جامعة أو مؤسسة. ولكن مريديه تأثروا كثيرًا بالكتب السعودية السلفية التقليدية من خلال إتاحة الدراسة الجامعية لهم في جامعة المدينة المنورة أو غيرها. وأمّنت أوساط المال الحكومية، وكذلك الأوساط الخاصة، حاجات جمعياتهم التي تركزت أولًا في طرابلس، ثم انتشرت في المناطق السنّية كلها. كما كان هناك تسابق سعودي وكويتي على الاستحواذ على بعض المجموعات، وهو ما أعطاها أشكالًا متباينة من التلون شهدت تزايدًا في خضم الانتفاضات العربية على السلفية، وتراجع زخم السلفية التقليدية الأصولية لمصلحة السلفية الحركية، وكان ذلك واضحًا في كثير من الدول العربية.

في لبنان، وعلى إيقاع الانتفاضة السورية، حصلت تغيرات بهذا الاتجاه، ولا سيما في مدينتي طرابلس وصيدا (ظاهرة الشيخ أحمد الأسير). والمولى يصف السلفية اليوم بأنها ظاهرة سوسيولوجية ونفسية وسياسية ذات قدرة على الاستقطاب والتعبئة في ظروف انقسام مجتمعي طائفي؛ فهي تتوجه إلى جمهور الناس البسطاء وليس إلى النخب، فأدى ذلك إلى نشر «تدين راديكالي تتبنّاه حركة اجتماعية ترفض المؤسسات القائمة (اجتماعية وسياسية)، وتحمل نزعة محافظة إلى أقصى حد، وتتلبس شكل الاحتجاج على ما طرأ على الدين من تطورات في مواجهة الآخر: من هنا أهمية وعي الذات.. في تشكّل الحركة واستمرارها على قاعدة تحوّلها إلى هوية تمتلك نظامًا خاصًا للمعنى

كما يتجسد في الأنساق الترميزية المكثفة» (ص 402)، التي تبثها السلفية الجديدة. وتنبع أهمية هذا التيار، دائمًا بحسب المؤلف، من أنه تحوَّل إلى نوع من فكرة إسلامية مهيمنة، بالمعنى الثقافي الغرامشي، على المجال الأيديولوجي الحركي الإسلامي، ومن هنا تأثيرهم ليس فقط في الإخوان ولكن أيضًا الإسلام الرسمي (دور الإفتاء والأزهر) والشعبي.

خامسًا، على عكس ما توحي به بعض الدراسات وكثير من الأوساط السياسية والإعلامية اللبنانية[13]، فإن السلفية الجهادية في لبنان ضعيفة للغاية؛ فعدد أفرادها لا يتجاوز الـ 50 – 60 شخصًا، بحسب الشيخ عدنان إمامة، وهو مؤسس التيار السلفي في البقاع وأحد أبرز منظّريه ومشرّعيه في لبنان (أعتقد أن عددهم أكبر من ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أفراد «الجهادية الفلسطينية المتسلفنة» في لبنان). وكان الشيخ هذا قد رفض أن يشارك أنصار التيار أو أبناء الطائفة «السنيّة» في العمل العسكري الداعم للثورة السورية ضد نظام الرئيس بشار الأسد، ودعاهم إلى دعم إخوانهم السوريين «بما لا يؤدي الى زعزعة الاستقرار في لبنان»، معللًا ذلك بأنه لا يريد أن يحترق لبنان في أتون الثورة السورية (ص 298)؛ فقوة الحركات السلفية اللبنانية هي في الامتناع بشكل عام عن اعتماد الشكل العسكري لمشروعهم الأيديولوجي، وهذا يتوافق مع بحثي الميداني الذي أظهر أن هناك ثلاثة أئمة قريبين من جبهة النصرة دانوا في إحدى خطب يوم الجمعة العملية الانتحارية التي قامت بها هذه الجبهة ضد مدنيين في مقهى في جبل محسن.

سادسًا، في ما يتعلق بـ«السلفية الجهادية الفلسطينية» في لبنان، هناك تمايز بين تحليل المولى وتحليلات أكاديمية أخرى؛ فالمولى يكرس الباب الأخير من كتابه لفهم مفارقة غريبة هي أن «الجهادية اللبنانية الفلسطينية المتسلفنة» نشأت في حضن تجربتين غير سلفيتين: الثورة الوطنية الفلسطينية من جهة، والثورة الإيرانية الإسلامية الشيعية من جهة أخرى؛ كانت التجربة الأولى على هامش حركة فتح وصراعها الدموي مع النظام السوري في بداية الثمانينيات، وكان لتطورها علاقة وثيقة بتجربة «حركة التوحيد الإسلامي» في طرابلس وتجربة شباب التبانة، ومن ثم التجربة «الجهادية الفلسطينية» في مخيمات لبنان والمتفرعة عن تنظيم «الحركة الإسلامية المجاهدة» في عين الحلوة. بالتالي، لم يكن لها علاقة بالحركة السلفية الرسمية الطرابلسية المنشأ، أي إن هذه الحركات الفلسطينية نشأت جهادية وطنية ومن ثم انزاحت رويدًا رويدًا لتتأطر بالفهم السلفي العقائدي الآتي من أفغانستان والعراق (ص 305). ويتفق الكلام عن حركة «متسلفنة» مع تحليل أستاذ علم الاجتماع والباحث المخضرم في الحركات الإسلامية عبد الغني عماد[14]، الذي يرى حتى في ظاهرة «فتح الإسلام» أنها في أحسن الأحوال سلفية ملتبسة؛ فهي ليست أكثر من ظاهرة مخابراتية سورية، وزعيمها هو أقرب إلى فتح الانتفاضة من الحركات السلفية، ولذا لم يعترف بها زعيم القاعدة الشيخ أيمن الظواهري. بناء على ذلك، يختلف هذان الباحثان مع التحليلات التي تعتبر هذه الظاهرة أو «الجهادية الفلسطينية» سلفية ومرتبطة بالقاعدة التي بلورها حازم الأمين وفداء عيتاني وروبرت رابيل وبرنار روجييه[15].

***

أخيرًا، يجدر القول إن كتاب سعود المولى المهم يتسم بموضوعيته؛ فالمؤلف قام بتوصيف الظاهرة السلفية وتحليلها من دون أبلسة أو تبرير، ليترك للقارئ فرصة إعطاء الحكم القيمي الذي يريده. وقد كتب بطريقة سلسة جدًّا لما يمكّن القارئ العادي، لا المتخصص فقط، من استيعابها. ومثل أي عمل، لا يخلو هذا الكتاب

من هفوات، كاعتبار أن ثورة 1936 كانت بقيادة الحاج أمين الحسيني، في حين أن قائدها هو الشيخ عز الدين القسام. كما كنت أتمنى أن يُجري المولى مقابلات أكثر مع فاعلين سلفيين، ويستفيد من أدبيات حديثة، مثل دراسة روجيه عن «فتح الإسلام» في مخيم نهر البارد للفلسطينيين في شمال لبنان، أو دراسة رابيل[16]. والمطلوب أن تُتْبَع مثل هذه الدراسات ذات الطابع السوسيولوجي والأنثروبولوجي بدراسات أخرى، لا لفهم البنية العَالِمة والحركية للسلفية فحسب، وإنما للتبصر أيضًا بالطريقة التي يفهمها مريدوها ويتحولون معها إلى حركيين سياسيين، أو تقليديين محافظين، أو جهاديين عنيفين.

الهوامش

(1) منها، على سبيل المثال: بشير موسى نافع، عز الدين عبد المولى والحواس تقية (تحرير)، **الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسات** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات؛ بيروت: الدار العربية للعلوم، 2014)؛ عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)؛ Robert G. Rabil, *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2014), and Bernard Rougier: *Qu'est-ce que le salafisme?*, proche Orient (Paris: Presses universitaires de France, 2008), et *The Sunni Tragedy in the Middle East: Northern Lebanon from Al-Qaeda to ISIS*, Princeton Studies in Muslim Politics (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015), Accessed on 1/7/2016, at: http://press.princeton.edu/titles/10586.html.

(2) عبد الرحمن الحاج، «السلفية والسلفيون في سورية: من الإصلاح إلى الثورة»، في: نافع، عبد المولى وتقية (تحرير)، **الظاهرة السلفية**.

(3) المرجع نفسه.

(4) Hannah Arendt, «A Special Supplement: Reflections on Violence,» *The New York Review of Books* (27 February 1969).

(5) الحاج، «السلفية والسلفيون في سورية».

(6) نواف القديمي، «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار»، دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

(7) محمد أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).

(8) محمد فتحي حصان، **الفكر السياسي للتيارات السلفية** (القاهرة: المكتب العربي للمعارف، 2013)، شوهد في 2016/7/1، في: http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb197526-5210733&search=books.

(9) Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. de l'allemand et préf. par Marc B. de Launay, bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1991).

(10) حصان، **الفكر السياسي**. انظر أيضًا إلى التحليل الرائع لمحمد أبو رمان كيف يفهم الكثير من السلفيين الديمقراطية عندما لا يكفرونها: أبو رمان، **السلفيون والربيع العربي**.

(11) انظر: حسام تمام عن تسلف الإخوان المصريون وانتصار المحافظين المتسلفيين منهم في انتخابات 2009: حسام تمام، **تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين** (الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، 2010).

(12) انظر، على سبيل المثال، الدراسات والفتاوى للمجلس الأوروبي للفتوى، والبحث في رده على بعض المفاهيم السلفية في: Mohamed Bin Ali, *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-wala' Wal Bara'*, Imperial College Press Insurgency and Terrorism Series; vol. 9 (London: Imperial College Press, 2016), Accessed on 1/7/2016, at: http://www.worldscientific.com/worldscibooks/10.1142/p924.

(13) Rabil, *Salafism in Lebanon.*

(14) عبد الغني عماد، «السلفية الجهادية..... أو الفرقة الناجية»، مجلة **الدفاع الوطني**، العدد 63 (كانون الثاني/يناير 2008)، شوهد في 2016/7/1، في: http://www.lebarmy.gov.lb/ar/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%AC%D9%8A%D8%A9.

(15) حازم الأمين، **السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني لـ «الجهاد العالمي» و«القاعدة»** (بيروت: دار الساقي، 2011)؛ فداء عيتاني، **الجهاديون في لبنان: من قوات «الفجر» إلى «فتح الإسلام»** (بيروت: دار الساقي، 2008)؛ Rabil, *Salafism in Lebanon*, and Rougier, *The Sunni Tragedy in the Middle East*.

(16) Rougier, *The Sunni Tragedy in the Middle East*, and Rabil, *Salafism in Lebanon.*

المراجع

References

العربية

كتب

أبو رمان، محمد. **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

أبو اللوز، عبد الحكيم. **الحركات السلفية في المغرب: بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**. سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ 79. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

الأمين، حازم. **السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني لـ «الجهاد العالمي» و«القاعدة»**. بيروت: دار الساقي، 2011.

تمام، حسام. **تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين**. الإسكندرية، مصر: مكتبة الإسكندرية، 2010.

حصان، محمد فتحي. **الفكر السياسي للتيارات السلفية**. القاهرة: المكتب العربي للمعارف، 2013. شوهد في 2016/7/1، في: http://www.neelwafurat.com/itempage.aspx?id=egb197526-5210733&search=books

عيتاني، فداء. **الجهاديون في لبنان: من قوات «الفجر» إلى «فتح الإسلام»**. بيروت: دار الساقي، 2008.

نافع، بشير موسى، عز الدين عبد المولى والحواس تقية (تحرير). **الظاهرة السلفية: التعددية التنظيمية والسياسات**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات؛ بيروت: الدار العربية للعلوم، 2014.

دورية

عماد، عبد الغني. «السلفية الجهادية..... أو الفرقة الناجية». مجلة **الدفاع الوطني**. العدد 63 (كانون الثاني/ يناير 2008). شوهد في 2016/7/1، في: http://www.lebarmy.gov.lb/ar/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%87%D8%A7%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A3%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%AC%D9%8A%D8%A9.

وثيقة

القديمي، نواف. «الإسلاميون وربيع الثورات: الممارسة المنتجة للأفكار». دراسة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012.

الأجنبية

Bin Ali, Mohamed. *The Roots of Religious Extremism: Understanding the Salafi Doctrine of Al-wala' Wal Bara'*. Imperial College Press Insurgency and Terrorism Series; vol. 9. London: Imperial College Press, 2016. Accessed on 1/7/2016, at: http://www.worldscientific.com/worldscibooks/10.1142/p924.

Rabil, Robert G. *Salafism in Lebanon: From Apoliticism to Transnational Jihadism*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2014.

Rougier, Bernard. *Qu'est-ce que le salafisme?*. Proche Orient. Paris: Presses universitaires de France, 2008.

______. *The Sunni Tragedy in the Middle East: Northern Lebanon from Al-Qaeda to ISIS*. Princeton Studies in Muslim Politics. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2015. Accessed on 1/7/2016, at: http://press.princeton.edu/titles/10586.html.

Troeltsch, Ernst. *Protestantisme et modernité*. Trad. de l'allemand et préf. par Marc B. de Launay. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1991.





مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر للاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة «عمران» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100ـ125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800ـ3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800ـ3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000ـ8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.



10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد ـ من البحوث والدراسات والمقالات ـ التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1ـ الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة؛ كما يلي:

نبيل عليّ، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعْرفة 265 (الكويت: المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 116. (ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 116).

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي: ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، حيدر حاج إسماعيل (مترجم). بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال: السيد ياسين وآخرون، **تحليل**

مضمون الفكر القوميّ العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109. ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالآتي: ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2ـ الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال: محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ». **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب: حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 120 ـ 135.

3ـ مقالات الجرائد

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

مثال: إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4ـ المنشورات الإلكترونية

اسم الكاتب (إن وجد)، «عنوان المقال أو التقرير»، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وجد)، شوهد في: 2016/8/9، في: ....http://www مثال:

كريستوفر هِل، «السياسة الخارجية الأميركية على طريقة ترامب»، الجزيرة نت، 2016/8/7، شوهد في 2016/8/9، في: http://bit.ly/2aOCz9M

في حال وجود سلسلة تنشر على الموقع الإلكتروني، تُكتب بخط سميك (مثال: **تقدير موقف** أو **تقييم حالة** أو **تحليل سياسات** أو **دراسات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ...).

إذا جرى الاقتباس عن كتاب أو تقرير أكاديمي أو دولي أو عن مجلة دورية تنشر على الإنترنت، تُذكر بيانات النشر حسب نوع الإصدار (كتاب، مجلة، تقرير)، ولكن يُضاف الرابط الإلكتروني بعد البيانات المعتادة لنشر تلك الإصدارات مع ضرورة ذكر رقم الصفحة التي جرى الاقتباس منها.

يتعين ذكر الرابط كاملًا بحيث يوصل القارئ إلى الصفحة الإلكترونية التي جرى الاقتباس منها مباشرة وليس إلى العنوان العام للموقع.

يتعيّن اختصار الرابط الإلكتروني من خلال «مُختصِر الروابط الإلكترونية» (e.g. Bitly or Goo.gl Shortener).

ملاحظة: في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأي جرى الحصول عليهِ من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)
Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.



5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, *Title of the book in italics* (Place of Publication: Publisher, Year of Publication), page number. As an example:

Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99-100.

Successive footnotes would be in the form: Pollan, p. 3.

If there is more than one reference by the same author, we use a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 3.

The corresponding bibliographical entry: Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

Books written by four or more authors should follow the same rules as above, but only the first author is named, followed by «et al.». As an example: Dana Barnes et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 142.

In successive footnotes: Barnes et al., p. 142.

The corresponding bibliographical entry: Barnes, Dana et al. *Plastics: Essays on American Corporate Ascendance in the 1960s*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

II- Periodicals

Author's name, «Title of the article,» *Name of Journal in italics*, volume number, issue number, page number. As an example:

Robert Springborg, «State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations,» *Middle East Journal*, vol. 45, no. 2 (Spring 1991), p. 247.

Corresponding Bibliographical Entry: Springborg, Robert. «State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations.» *Middle East Journal*. vol. 45, no. 2 (Spring 1991), pp. 232-249.

III- Newspaper articles

Newspaper articles should be cited only in the footnotes (not in the Bibliography). As an example:

Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

Author's name (if available), «The electronic resource's title,» The website name, Date of publication (if available), accessed on d/m/y, at: shortened URL. As an example:

«Sovereign Wealth Fund Rankings 2015,» Sovereign Wealth Fund Institute, accessed on 9/8/2016, at: http://bit.ly/1sQqBfr

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

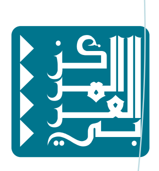


Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
    i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
    ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقية.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبية والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقاريرَ، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية والإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 011 004 369 666 504 023 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB63 0019 0001 1004 3696 6650 4023 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



عمران
omran
للعلوم الاجتماعية والإنسانية

فصلية محكّمة يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني